MARTIN CHICOLINO

NO EXISTE EL INTERCAMBIO

EDITADO POR: MOI NON PLUS

SUBJETIVACION Y SOCIABILIDAD FALOCRATICO-PATRIARCAL

[martín ch.]

NO EXISTE EL INTERCAMBIO



SUBJETIVACION Y SOCIABILIDAD FALOCRATICO-PATRIARCAL

mon non plus
2022

Chicolino, Martín.
No existe el intercambio. Subjetivación y sociabilidad falocrático-patriarcal | Chicolino, Martín – Buenos Aires: Ed. Colectiva Moi Non Plus, 2022.
102 pp. Bajo Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial-CompartirIgual, 4.0 Internacional (BY, NC, ND).



Publicado originalmente como artículo [click aquí] en: *Tábano. Revista de Filosofía*, ISSN 2591-572X. Nº 20, Jul./Dic. 2022, pp. 83-121. El presente libro desarrolla considerablemente en extensión los contenidos del artículo original.

TÍTULO:

NO EXISTE EL INTERCAMBIO. SUBJETIVACIÓN Y SOCIABILIDAD FALOCRÁTICO-PATRIARCAL

EDICIÓN & DISEÑO:

COLECTIVA AUDIOVISUAL MOI NON PLUS

EDITADO EN ARGENTINA / PUBLISHED IN ARGENTINA

CONTACTO:

MAIL: CONTACTOMOINONPLUS@GMAIL.COM
FANPAGE: HTTPS://WWW.FACEBOOK.COM/COLECTIVO.MNP/
USUARIX: HTTPS://WWW.FACEBOOK.COM/COLECTIVA.MOINONPLUS
INSTAGRAM: HTTPS://WWW.INSTAGRAM.COM/COLECTIVAMOINONPLUS/
CANAL DE YOUTUBE: HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/C/MOINONPLUS



ÍNDICE

«No podemos hacer ‘ciencia’ (ni criticarla) sin hablar de la masculinidad de sus premisas» (*We cannot do or criticize science without talking about the masculinity of its premises*).

(Catherine MacKinnon, año 1987)

«Dar con una mano para recibir con la otra *más* que lo que se daba» (*sie mit einer Hand gab, um mit der andern mehr zurückzuempfangen*).

(Karl Marx, año 1867)

«Lo que con una mano descodifica, con la otra axiomatiza» (*Ce qu'il décode d'une main, il l'axiomatise de l'autre*).

(Deleuze/Guattari, año 1972)

«Toma de un lado lo que parece excluir del otro» (*Il reprend d'un côté ce qu'il semble exclure de l'autre*).

(Michel Foucault, año 1975)

1. La relación jurídico-contractual fiduciaria: ¿renunciar e intercambiar?

> «Occidente nunca tuvo otro sistema de representación, de formulación, y de análisis *del poder* que no fuera el 'sistema de Derecho', el 'sistema de la Ley'» (Foucault, año 1976).

Partiremos de la siguiente hipótesis: en su intento de elucidar o problematizar las relaciones sociales y sexuales de poder (en el seno de la sociedad estatal) la filosofía política moderna acabó produciendo (y apuntalando) una concepción del *poder,* del *sujeto,* de la *sexualidad,* y del uso de los *placeres* que —siguiendo a Foucault, Deleuze y Guattari— llamaremos «jurídico-contractual». Según esta concepción jurídico-contractual moderna todas las prácticas y todas las relaciones humanas deben organizarse necesariamente según el modelo fiduciario del «do ut des»: doy *para que* des, renuncio *para* ganar, suelto con una mano *para* volver a agarrar (recuperar) con la otra.

Thomas Hobbes expresa (y fundamenta) esta economía de relaciones en *De Cive* (1642) —obra con la que él dice haber sentado las bases de una 'ciencia nueva', la ilustre ciencia de Estado[1]—, cuando describe la relación que instituye al contrato de soberanía estatal: «Es como si cada uno dijera: "Renuncio a *mi* derecho por *tu* bien, y se lo doy al pueblo, a condición de que

[1] HOBBES (2000b: 30): «La 'Física', por lo tanto, es algo muy reciente; pero la 'Filosofía Civil' [*Civil Philosophy*] lo es mucho más aún, ya que no es más antigua (y esto lo digo por haber sido maltratado, y para que sepan mis detractores lo poco que han conseguido) que *De Cive*». El propio Hume también escribirá en 1742 un ensayo titulado: *That Politics May Be Reduced to a Science* (Que la Política puede ser reducida a Ciencia) (1992: 14-32).

también tú renuncies a *tu* derecho para bien *mío*"»[2]. Celebrado el 'contrato' recuperamos lo que previamente entregamos: *nos sujetamos voluntariamente* a un poder erigido como 'soberano' (supuestamente neutro, imparcial y común), y, en ese mismo instante, *nos liberamos* (recuperamos con ello nuestra propia libertad).

Cien años después que Hobbes, la *Enciclopedia* (1750-1765) todavía definía al orden social estatal como «un intercambio recíproco y perpetuo de servicios y de buenas acciones», en donde todos están «dispuestos por igual a dar y a recibir»[3]. Lo mismo en Hegel, que si bien (como Hume) no coloca al 'contrato' como el origen del Estado —pues para Hegel el Estado es una totalidad orgánica—, considera sin embargo que el contrato, como *forma jurídica de relación* humana, inaugura un tipo de relación en la que «cada uno, con su voluntad y la del otro, *deja de ser* propietario, lo *sigue siendo*, y lo *deviene*»[4].

Para hacerla deseable, filósofos, juristas y economistas presentan a la sociedad estatal como una 'empresa social' en la que recuperamos *a posteriori* lo que invertimos *a priori*. El abate Sieyès —que fue uno de los juristas y teóricos implicados en la 'declaración de derechos' en plena Revolución Francesa (1789)— decía que los ciudadanos (varones) son los accionistas del Estado: «resulta preciso considerar a los ciudadanos contribuyentes como los accionistas de la gran empresa social [*comme les Actionnaires de la grande entreprise sociale*]; ellos proveen los 'fondos', ellos son sus 'amos' [*les maîtres*], gracias a ellos existe y actúa, ellos son, en fin, quienes deben beneficiarse de todas sus ventajas»[5]. En plena modernidad los propios filósofos y juristas nos dicen que la forma-

[2] HOBBES (2000a: 147).
[3] DIDEROT/D'ALAMBERT (1998: 208-209).
[4] HEGEL (1975: §74).
[5] SIEYÈS (1991: 89).

Estado es un *desdoblamiento* de la forma-Empresa (hallándose ambas en relación de co-determinación recíproca). Pero, ¿no habría entonces una complementariedad (y complicidad) molecular histórica entre los intelectuales y el poder, desde el momento en que el filósofo (varón) comparte el sitial del legislador (varón), utilizando ambos una misma concepción jurídico-contractual común?[6].

En los términos de Guattari/Deleuze, toda esta filosofía política jurídico-contractual moderna (por lo menos, de Hobbes a Hegel) evidencia que el Estado es, de modo inmanente y por definición, un aparato de captura (*«l'Etat comme appareil de capture»*) cuya función es operar como modelo de realización para la axiomática capitalista (*«l'Etat devient modèle de réalisation pour l'axiomatique capitaliste»*)[7]. Y en el mismo sentido, Foucault nos dice que «el

---

[6] Cf. FOUCAULT (2000: 163-64): «El 'sabio' griego, el 'profeta' judío y el 'legislador' romano son *modelos* que rondan continuamente a quienes hoy hablan y escriben *por profesión*. Sueño con el intelectual destructor de *evidencias* y *universalismos*, el que señala e indica en las inercias y las sujeciones *del presente* los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, [...] que contribuya *allí por donde pasa* a plantear la pregunta de si la *revolución* vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta *únicamente* podrán responder *quienes acepten arriesgar su vida por hacerla*». Cf. asimismo, FOUCAULT (1999: 116-117): «La filosofía tiene todavía alguna posibilidad de jugar un papel en relación con el poder, un papel que no sería el de "fundarlo" o el de "reconducirlo". Todavía es posible pensar que la filosofía puede asumir el papel de *contra-poder*, a condición de que este papel deje de consistir en hacer valer, frente al poder, la ley específica de la filosofía; a condición de que la filosofía deje de pensarse como *profecía*, a condición de que deje de pensarse como "pedagogía" o como "legisladora", y de que se dé como tarea *analizar, elucidar, hacer visible y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder*, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia». Sobre la necesidad de desmarcarse de los «rasgos» y de los «personajes» jurídicos que dominan al pensamiento y a la praxis filosófica (el filósofo como intelectual, profesional, abogado y juez), cf. GUATTARI/DELEUZE (2002: 80).

[7] GUATTARI/DELEUZE (1980: 544; 570). Cf. asimismo, DELEUZE (2007: 175): «La idea de que es necesaria una 'mediación' [*médiation*] pertenece a la *concepción jurídica* del mundo [*conception juridique du monde*] como ha sido elaborada por Hobbes, Rousseau o Hegel. Esta concepción implica: (1) que las fuerzas tienen un

'mercado' y el 'contrato' funcionan exactamente al revés uno de otro»[8]. Esto quiere decir que «voluntad jurídica e interés se mezclan y entrelazan, *se engendran* uno a otro» (*volonté juridique et intérêt se mêlent et s'entrelacent, s'engendrant l'un l'autre*); o en otras palabras, que

> «el 'sujeto de derecho' no ocupa el lugar del 'sujeto de interés' [sino que] éste último *permanece, subsiste y prosigue* mientras hay estructura jurídica, mientras hay 'contrato': mientras existe la Ley, el sujeto de interés sigue existiendo (desborda de manera permanente al sujeto de derecho, lo rodea, es *su condición* perpetua de funcionamiento [*il en est la condition de fonctionnement en permanence*])»[9].

La razón de Estado y la razón de Mercado (o la razón del capital) se hallan en una relación de complementariedad subsidiaria y solidaria (*complémentarités*), pero es la primera la que hace posible a la segunda (es su modelo de realización). Pero los filósofos modernos no cesan de decir que este *modo de organización* social es muy humano, natural y sobre todo acorde a la razón, porque esta vida de "intercambios" recíprocos (dinámica de renuncias/ganancias) ocurre "libremente" y con nuestro "consentimiento voluntario" o "libre albedrio"[10].

Sin embargo, aquí estudiaremos y politizaremos cuál es el tipo de agenciamiento de poder al que nos reenvían los conceptos de

---

origen individual y privado; (2) que deben socializarse para engendrar las relaciones adecuadas que les corresponden; (3) que se da, por tanto, la *mediación* de un Poder [*médiation d'un Pouvoir*] (*Potestas*); (4) que el horizonte es inseparable de una crisis, de una guerra o de un antagonismo del cual el Poder se presenta como "la solución", pero como una "solución antagonista"».

[8] FOUCAULT (2007: 317).

[9] FOUCAULT (2007: 314-315).

[10] Para un desarrollo y una crítica feminista al concepto (político, jurídico, y sexual) de 'consentimiento', cf. CAROL PATEMAN (1995), SONIA SÁNCHEZ (2007), ANA DE MIGUEL (2015), ALICIA PULEO (1995), GENEVIÈVE FRAISSE (2012), y YOLINLIZTLI PÉREZ HERNÁNDEZ (2016).

'contrato' y de 'intercambio', en orden a comprender si verdaderamente son operativos (a la hora de elucidar el funcionamiento del poder), o si por el contrario mistifican las relaciones de poder. Nos preguntaremos hasta qué punto la forma-Estado de organización asume, con la filosofía jurídico-política moderna, la tarea y la función de *modular* y *realizar* la dinámica de los "intercambios" tal y como ya está predeterminada por la forma-Empresa (del capital); dicho en otros términos: hasta qué punto el fin y el objetivo de la 'ciencia de Estado' (o *Staatswissenschaft*)[11], de la que todos los filósofos creen tener "la llave", acaba apuntalando *de jure* el diagrama de relaciones de poder ya existente *de facto*. Esto mismo es lo que nos dice Foucault en 1975, cuando muestra que el sistema estatal-capitalista cumple la función social de recuperar (capturar) con una mano lo que previamente había soltado con la otra (*«Il reprend d'un côté ce qu'il semble exclure de l'autre»*)[12]; este sería su *hokus-pokus,* su pase de manos: procede por re-territorialización integradora, por normalización, por codificación y axiomatización inmanente. Deleuze y Guattari también lo planteaban así en 1972: «Lo que con una mano descodifica, con la otra axiomatiza» (*Ce qu'il décode d'une main, il l'axiomatise de l'autre*) (1995: 254; 314-315)[13]. La fuente común es Marx[14].

---

[11] FOUCAULT (1996a: 88): «Conviene mencionar la afirmación de Marx en el sentido de que la economía era inglesa, la política francesa, y la filosofía alemana, pues fue en Alemania donde se formó en el siglo XVIII (mucho antes que en Francia e Inglaterra) lo que puede denominarse 'ciencia del Estado'; el concepto de *Staatswissenschaft* es producto de Alemania».

[12] FOUCAULT (2001: 307).

[13] Cf. asimismo, DELEUZE (2005: 105).

[14] MARX/ENGELS (DK, T1.V3.: 944): «Dar con una mano para recibir con la otra *más* que lo que se daba» (*sie mit einer Hand gab, um mit der andern mehr zurückzuempfangen*) es la lógica que hace funcionar a todo el sistema de la «bancocracia», al capitalismo financiero, al sistema de crédito, y al sistema de la 'Deuda Pública' (o deuda del Estado). Estamos subjetivados (fabricados en serie) para producir y reproducir una vida de *do-ut-des*.

En efecto, el *modo de unión* (la forma de organización) que todos los filósofos modernos tienen en mente cuando caracterizan al Estado (ya sea al modo deductivo, geométrico, inductivo, crítico, o dialéctico) es el siguiente: todos los individuos *deben renunciar* o alienar (*do*) algún derecho, libertad, o poder que ya tienen para (*ut*) poder ganar otros que todavía no tienen pero anhelan, o que sólo tienen parcialmente asegurados (*des*); al mismo tiempo, nos dicen que todos los individuos *consienten* con la dinámica de los hábitos interesados de todos, aunque motivados en su fuero interno por la moralidad o la eticidad, y por el «sentido del Estado» (*der Sinn des Staates*)[15], con vistas al interés común o general.

Este modo de unión (organización) social supone que Yo = Estado: la subjetivación humana es estatal, o no es nada (es bárbara, salvaje); el deseo es deseo de Estado, o no es nada (es bárbaro, salvaje). Fichte llama «Yoidad» (*Ichheit*) a este yo-estatal (1994: 103). Y en su ensayo de 1796 sobre el republicanismo (en el que discute con Kant) Friedrich Schlegel nos remite directamente al yo-estatal, desplegando una doble consigna subjetivante: el Yo debe existir (*«Ich soll sein»*), y para eso, primero es el Estado quien debe existir (*«der Staat soll sein»*)[16]. Los filósofos no tienen ningún interés por *otras formas de organización* fuera de la forma-Estado, pues dan por sentado que bajo otras formas de organización no-estatales la Yoeidad ni siquiera sería posible; esto es lo que ocurre, según Hobbes[17] y la *Enciclopedia*[18]

[15] HEGEL (1987: 19; 27).
[16] SCHLEGEL (1983: pp. 40; 47).
[17] HOBBES (2003: 104).
[18] En las comunidades hay una *unión*, pero no hay jefes, líderes, gobernantes, jerarquías, mando y obediencia, policía, funcionarios, estamentos, ejército permanente, etc.; y eso es lo que inmediatamente los define como 'pueblos naturales': «en la misma situación se encuentra aún en la mayor extensión de América, en la Florida y en el Brasil, donde no puede hablarse de rey, ni de comunidad, ni de gobierno» (DIDEROT/D'ALEMBERT, 1998: 57).

(que expresan el pensamiento de toda una época), con las comunidades indígenas de América: son salvajes y lujuriosos *porque* carecen de Estado centralizado. Es más: en 1803 Schelling decía que la Historia de un pueblo cualquiera únicamente comienza cuando comienza … el Estado[19].

Así, nuestra 'personalidad' y nuestra entera 'subjetivación' son definidas según el *diagrama de poder* de la Ley/Derecho ya existentes *de facto*. Siempre se trata de *organizar* la dinámica de los intercambios sociales según una forma (jurídico-contractual) de universalidad, es decir, anteponiéndoles un 'contrato consentido' (entre individuos supuestamente libres e iguales) como *instrumento jurídico-legal* de legitimidad y legitimación. Si todos los filósofos modernos son dogmáticos, y lo son, es sin embargo a pesar de las razones que nos da Fichte (1984: 40): son dogmáticos justamente porque con su 'ciencia de Estado' («*Philosophischer Wissenschaft des Staats*»)[20] no hacen más que apuntalar y fundar el dogma jurídico formal del *contrato* social, político, económico, laboral, y sobre todo, del "contrato sexual" (supuestamente consentido y libre). En *El contrato sexual* (1988) Carol Pateman nos muestra que el concepto mismo de contrato consentido y libre (formulado en condiciones de igualdad y reciprocidad) es una captura jurídica (falométrica) propia de la sociedad andromórfica, falocrática y patriarcal: «el 'contrato laboral' y el que denominaré 'contrato de prostitución', ambos forman parte del mercado

---

[19] SCHELLING (1965: 104): «Como 'objeto' de la Historia, en su sentido más estricto, designamos la formación de un organismo social que realiza la libertad, o sea, del Estado. Existe una *ciencia del Estado*, como existe necesariamente una ciencia de la naturaleza. Su idea tampoco puede ser tomada de la experiencia, ya que ésta más bien debe aparecer aquí como creada según Ideas (y el Estado debe aparecer como obra de arte)».

[20] HEGEL (1975: 19) y (1911: 10). Sobre la 'ciencia de Estado', cf. CHICOLINO (2020a y 2020b).

capitalista público y *sostienen* el 'derecho' de los varones tan firmemente como el contrato matrimonial» (1995: 13).

De una u otra manera, todos los individuos/sujetos deberán relacionarse siempre según el esquema del intercambio o do-ut-des: *entregar* el ejercicio (actual) de ciertas fuerzas o potencias de las que ahora son capaces, para poder *ganar* otros ejercicios de fuerza o potencia posibles. Pero siempre bajo un diagrama de poder (múltiple y diferencial) *organizado* según una *división vertical, disimétrica y jerárquica* que, tanto en el nivel micro y macro físico como en el nivel molar y molecular, se sostiene sobre la dominación y la opresión sexual y libidinal de los varones/masculinidad hegemónica[21] (con sus equipamientos y sus máquinas de hetero-normalización) sobre las mujeres, trans, travestis, intersex[22], etc.; todo siempre dentro del esquema ya pre-

---

[21] Raewyn Connell decía en 1995 que la dominación patriarcal (el dominio de la masculinidad hegemónica), que es milenaria, se vuelve posible gracias al *entrecruce* entre relaciones de poder (*«power relations»*), relaciones de producción (*«production relations»*), y catexis o vínculos emocionales (*«cathexis/emotional attachments»*), y que los elementos básicos que constituyen o configuran la trama de poder de la 'masculinidad' (*«the main patterns of Masculinity»*) son como mínimo cuatro; a saber: la hegemonía, la subordinación, la complicidad, y la marginación (2005: 73-74; 77-81). Por su parte, Michael Kaufman nos dice que «no existe una *única* 'masculinidad', aunque haya formas hegemónicas y subordinadas de ésta» (1997: 65; 74); masculinidad a la que Félix Guattari define como «la imagen del varón blanco, normal, adulto, civilizado, falócrata, pequeñoburgués, etcétera» (2017: 231). Pero esta 'masculinidad' es para Guattari *constitutiva* de la subjetivación "normal": en 1970 decía que «la "machitud" es un sistema molar ligado al Edipo» (2019: 163). Las tesis de Deleuze y Guattari parten del supuesto de que el imperio del Edipo es el imperio del Falo/Macho, y viceversa: «Edipo es una 'institución' objetiva cristalizada en la sociedad bajo la forma de *coitos humanos* y de *reglas de matrimonio*. Pero es también la relación 'padres-hijos', y es asimismo una glándula *de secreción interna*. [Por eso,] todos admiten, al menos entre nosotros, en *nuestra sociedad patriarcal y capitalista*, que Edipo es algo cierto. Todos admiten que nuestra sociedad es el punto fuerte de Edipo: punto a partir del cual se encontrará, en todo lugar, una "estructura edípica"» (2005: 215; 181).

[22] Foucault observaba que «el siglo XIX ha estado muy obsesionado con el tema 'hermafrodita', un poco como el XVIII lo estuvo con el tema 'travesti'» (1994a, T4: 123). La trad. es nuestra.

establecido de la 'diferencia sexual', que actúa como vara de medida en las asignaciones y distribuciones[23].

Así está hecha nuestra vida: toda 'persona jurídica' ha de soltar algo con una mano para volver retomarlo con la otra (aunque de un modo *acrecentado,* siguiendo el espíritu del principio de economía). Esta es la lógica del modelo económico del intercambio consentido que el Estado mismo replica (despliega) *en su interior,* es decir, en su propia economía interna de relaciones de poder jurídicas —flujos de promesas y compromisos, flujos de derechos, flujos de fuerzas de trabajo, flujos de mercancías, flujos prestaciones y servicios, flujos de cuerpxs, de sexos, sexualidades, de órganos, de secreciones de órganos, de úteros para gestar[24], etc.—, así como en sus instituciones y en sus prácticas de gobierno. Así lo plantea la entrada «Sociedad» de la *Enciclopedia:*

> «Todos debemos aceptar los designios de la naturaleza y seguir nuestro destino contribuyendo cada uno por nuestra parte a la utilidad común mediante un *intercambio recíproco y perpetuo de servicios y buenas acciones,* dispuestos por igual a *dar* y a *recibir,* a emplear no ya nuestras capacidades y nuestra industria, sino

[23] Según Deleuze, la 'diferencia sexual' constituye «una *mutilación* de lo que se podría llamar una trans-sexualidad generalizada» (GUATTARI/DELEUZE, 2016c: 230-31). Y Guattari dice que «la primera forma de *violencia política* reside en esta operación de parcelación de las 'multiplicidades' intensivas» (2017: 437).

[24] Cf. el trabajo de María Mies (1987), titulado "Nuevas tecnologías de reproducción: sus implicaciones sexistas y racistas" (1998: 44; 28-30). En 1973 Batya Weinbaum decía también: «Ti-Grace Atkinson en *Amazon odyssey* [de 1974] decía que así como los trabajadores deben hacerse con el control de los 'medios de producción' que están en manos de los capitalistas, las mujeres debemos hacernos con el control de nuestras propias propiedades productivas: *nuestros úteros.* Así, el control *de su cuerpo* por la mujer constituye la base física, material, de una revolución feminista; y muchas cuestiones aisladas son tácticas de cara a esta visión estratégica: reforma del aborto, resistencia a la violación, lucha contra la violencia doméstica, protesta contra la alienación de nuestros cuerpos por el sistema médico» (1984: 20). En *El contrato sexual* (1988) Carol Pateman lanza una crítica filosófico-política radical contra la llamada "maternidad subrogada" (1995: 288-299).

nuestros propios bienes en la progresiva integración de los vínculos de la sociedad humana» (Diderot/D'Alambert, 1998: 208-209).

Los filósofos modernos calcan el modelo de las relaciones de intercambio porque parten siempre de una concepción del «individuo» definido de antemano como carente (ahuecado por la necesidad y por la falta) y deseoso de propiedad privada (de cosas y mujeres). Así, 'ciudadano' es todo aquel (varón adulto) que tiene algo de propiedad, que tiene algo que entregar o intercambiar (mujeres incluidas)[25]. Este modelo de intercambio de tipo mercantil y fiduciario (te doy/me das) está en la base de la relación jurídico-contractual que *instituye* a todo Estado, y que instaura todo tipo de 'derechos' y 'deberes' (civiles, morales, religiosos, familiares, laborales, etc.). La fórmula de subjetivación moderna dice que *Homo Oeconomicus* (sujeto del interés) + *Homo Juridicus* (sujeto de derecho) = ciudadano del Estado-nación moderno (y contemporáneo)[26]. Esto es cierto ya respecto de Jean Bodin (1576):

«[Platón] pretendía que hasta las mujeres e hijos fueran comunes, a fin de desterrar de la ciudad las dos palabras *tuyo* y *mío*, que eran, a

[25] A propósito de esto, Gayle Rubin decía en 1984 que «las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un *sistema jerárquico de valor sexual*. En la 'cima' de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. [...] Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas» (cf. RUBIN, 1989: 136).

[26] FOUCAULT (2007: 314-315): «El 'sujeto de derecho' no ocupa el lugar del 'sujeto de interés'; este último *permanece, subsiste y prosigue* mientras hay estructura jurídica, mientras hay contrato: mientras existe la Ley, el sujeto de interés sigue existiendo (desborda de manera permanente al sujeto de derecho, lo rodea, es *su condición* perpetua de funcionamiento)».

> su juicio, la causa de todos los males y ruinas que se producen en las repúblicas. No se daba cuenta que, de ser así, desaparecería el atributo mismo de la República; no existe cosa 'pública' si no hay algo de *particular*, ni se puede imaginar nada de 'común' si no hay nada de *individual*, como tampoco habría Rey si todos los ciudadanos fuesen reyes. [...] Tal República sería directamente contraria a la ley de Dios y de la naturaleza» (1985: 18).

Como vemos, esta la lógica del intercambio económico-político se utiliza también para diagramar las relaciones de *intercambio sexual:* para los filósofos modernos la sociedad conyugal monogámica y hetero-normalizante entre esposos (postulada por todos los filósofos modernos como la única relación natural y racional) antecede tanto histórica como ontológicamente a la sociedad política y civil (el Estado propiamente dicho), fundándola y volviéndola *posible*; la familia conyugalizada y la sociedad civil estatalizada funcionan como 'cajas chinas', es decir, bajo un mismo *filum* y con una misma lógica relacional y organizativa, echando mano al mismo diagrama (social, afectivo, y sexual) de relaciones de poder.

Según Kant, los ciudadanos contratantes se dicen mutuamente lo mismo que se dicen los esposos contratantes: «*entrego* a otro toda mi 'persona' y *gano* a cambio la 'persona' del otro, y entonces me *recupero* a mí mismo con ello» (1988: 205; 207). Relación *fiduciaria* por excelencia (sustentada en la fe y en la promesa), porque para Kant tanto en lo público como en lo privado «el *valor* externo» de las mujeres varía en función de «la *fe* de los demás en su castidad» (1991: 75). Como el individuo es definido como un 'sujeto' anhelante de propiedad (de cosas y personas), necesita emplazar relaciones fiduciarias contractuales que le permitan satisfacer sus 'necesidades' y sus 'placeres'. En Kant es manifiesto: la sociedad política es el pasaje o el «tránsito de lo 'mío' y lo 'tuyo' en el estado de naturaleza a lo 'mío' y lo 'tuyo' en el estado

jurídico» (2009: 135). Las relaciones *estatales* entre ciudadanos reduplican (despliegan) las relaciones *mercantiles* entre propietarios (las relaciones de propiedad, producción y reproducción capitalísticas); pero las relaciones mercantiles reduplican las relaciones *sexuales-conyugales* (andromórficas, falocéntricas y falocráticas), y viceversa. Familia, Estado, Empresa: un mismo *filum* diagramático (de poder falocrático) atraviesa a las tres instituciones.

En 1797 Kant plantea que en la esfera del 'Derecho Personal Real' (*Dinglich*) el problema a resolver es el siguiente: "¿Cómo *poseer* a una 'persona' en calidad de 'cosa' [*Sache*] y, sin embargo, *usarla* sin dañar a la vez su calidad de persona humana y racional?". O bien: cómo relacionarme con otro sujeto al modo de un objeto pero sin que éste pierda su status de sujeto (persona humana). Respuesta: quedando atado yo también en dicha relación, entregándome yo también al otro, pero bajo ciertas condiciones *formales* (a priori). Es necesario, pues, establecer el carácter *formal* (forma de universalidad) de las condiciones, de modo tal que con ello se las haga aparecer como siendo *a priori* cuando en realidad no se trata sino de condiciones empíricas *a posteriori;* ahora bien, es en función de dicha forma de universalidad (de carácter jurídico-contractual) como se logrará producir la *apariencia* de que, al momento mismo de contratar, ambos polos de la relación (varón/mujer) se hallan en una relación de igualdad y de equilibrio simétrico y recíproco (lo que se logra, además, introduciendo la ficción de un albedrío o voluntad libremente consintiente *a priori*). Fichte retomaba en la misma época (1796-97) las viejas fórmulas romanas para axiomatizar esta relación del tipo jurídico-contractual que el Estado garantiza y protege (pues él mismo debe su existencia a dichas relaciones):

«Los mismos contratos de intercambio —suscritos a propósito del uso de la 'fuerza de trabajo' o de las 'cosas', inmediatamente entre

> productores y artesanos o por mediación del vendedor (se los ha resumido en la fórmula: *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des*)— están bajo la garantía del Estado y el Estado vigila su cumplimiento, porque ellos son algo que necesariamente debe tener una validez absoluta, si es que una relación jurídica debe ser posible entre hombres que coexisten» (1994: 294).

Ahora bien, se nos impone una pregunta política y económica fundamental: ¿existe, realmente, el intercambio libre y consentido? ¿Acaso el contrato y el consentimiento hacen verdaderamente posible que entre los seres humanos puedan instaurarse relaciones realmente liberatorias, emancipatorias, igualitarias, justas, equitativas? ¿O no será que el contrato y el consentimiento funcionan, más bien, como instrumentos de mistificación, como 'equipamientos colectivos' jurídicos fetichistas y alienantes?

2. La relación jurídico-contractual de representación: modelo de realización (para la axiomática patriarcal-capitalista)

> «No se trata de preguntarse si el poder es 'bueno' o 'malo', legítimo o ilegítimo, algo relativo al Derecho o a la Moral, sino simplemente de intentar eliminar de la pregunta por el 'poder' *la sobrecarga moral y jurídica*» (Foucault, año 1978).

Estudiemos un poco de cerca en qué consiste esta sobrecarga moral y jurídica («*surcharge moral et juridique*»)[27] que según Foucault, pero también según Deleuze y Guattari, deberíamos abolir tanto de nuestros análisis contemporáneos sobre el poder, sobre el sujeto, y sobre la sexualidad, como así también de nuestras propias prácticas. *Surcharge moral et juridique* que, naturalmente, nos reenvía al ya mencionado esquema del «do ut des» de carácter jurídico-contractual. En efecto, Foucault parte de la tesis de que hay un 'modelo jurídico' que pesa sobre los análisis del poder, y que otorga un privilegio absoluto a la *forma* de la Ley (*«Un modèle juridique pèse sur les analyses du pouvoir, donnant un privilège absolu à la forme de la Loi»*)[28].

La entrada «Representantes» de la *Enciclopedia* (1750-1765), escrita por el barón D'Holbach, parte del supuesto de que la propiedad privada hace al ciudadano *activo* (varón), y que sólo pueden ser auténticos 'representantes' (miembros y funcionarios del Estado) aquellos que tengan posesiones y educación: «en una palabra, es la 'propiedad' la que *hace* al 'ciudadano', pues todo hombre que es poseedor en el Estado está interesado en el bien del

[27] FOUCAULT (1999: 117); (1994a, T3: 540).
[28] FOUCAULT (1994a, T3: 106). La trad. es nuestra.

Estado, [y] es siempre en razón de sus posesiones como debe hablar, como *adquiere el derecho* a hacerse 'representar'». De allí que «cada clase debe tener el derecho de elegir sus órganos o sus representantes, [pues] para que puedan expresar la voluntad de la nación sus 'intereses' deben estar indisolublemente unidos entre sí por el vínculo de las propiedades»[29].

David Hume pregunta en 1751: «¿Qué es la propiedad de un hombre?». Y responde: es «todo aquello cuyo uso es legal para él y sólo para él» (1993: 65). Para todos los filósofos modernos la propiedad (de mujeres y de cosas, y de mujeres-cosas, de niñxs, y de siervxs) sella la 'personalidad' del ser humano (su status jurídico). Poder ser el propietario de sí mismo, de cosas/bienes, de otras personas (mujeres, hijxs, siervxs), todo eso se posee según el modelo relacional de lo *tuyo* y lo *mío.*

Incluso Rousseau, que niega la propiedad privada y las relaciones fiduciarias en el 'estado de naturaleza', acaba por recuperarlas de vuelta una vez instituido el Estado, y en su *Discurso sobre la economía política* (escrito en 1755 para la *Enciclopedia*) afirma que el derecho a la propiedad privada deviene «el *más sagrado* de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad» (1985: 46; 34).

Bodin ya había dicho (1576) que «no existe República si no hay nada público» (1985: 17). Para que sea posible el Estado tiene que haber *alguna* propiedad pública; pero ningún Estado es posible si *toda* propiedad es propiedad pública. Análogamente, para que sea posible el Estado tiene que haber *algunos* que ejerzan el poder y la autoridad pública (representantes y funcionarios); pero ningún Estado es posible si *todo* poder y autoridad está en manos (es ejercido) del propio pueblo, de modo democrático directo,

[29] DIDEROT/D'ALAMBERT (1998: 181; 183).

horizontal, transversal, colectivo, confederado, con funciones revocables, rotativas.

Cuando pasamos al *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690) de Locke, también vemos que se parte siempre de 'individuos' (verdaderos robinsones), y de las «diferentes relaciones» (de poder) que podemos encontrar entre dichos individuos; Locke enumera la serie de relaciones (fiduciarias) jurídico-contractuales de poder existentes entre los seres humanos: el poder de un magistrado sobre los súbditos, el poder de un padre sobre sus hijos, el de un amo sobre sus siervxs, el de un esposo sobre su mujer, y el de un señor sobre su esclavo (1990: 34). Un mismo diagrama (vertical, disimétrico y jerárquico) de relaciones de poder (en términos de dominación, y de superiores e inferiores, activos y pasivos) atraviesa todas las relaciones humanas posibles. Kant secunda a Locke, cien años después (en 1797):

> «Yo puedo llamar 'míos' a una mujer [*Weib*], un niño [*Kind*], un siervo [*Gesinde*] y, en general, cualquier otra persona, no porque yo los gobierne *ahora* como pertenecientes a mi casa, o los tenga bajo mi *control*, en mi *potestad* y *posesión*, sino, aunque se hayan sustraído a mi coerción y, por tanto, no los posea (empíricamente), si puedo decir, sin embargo, que los poseo por mi simple voluntad mientras existan *en cualquier sitio y en cualquier momento*, por tanto, de modo meramente jurídico» (Kant,2009: 59)[30].

[30] La «comunidad doméstica» (basada en relaciones de posesión *incluso* de los órganos sexuales del otro) está unida, dice Kant, por una «relación jurídica» (2009: 67-68). Cabe destacar que para Kant hay individuos que si bien son seres humanos, no son sin embargo personas; Kant los llama «seres humanos *sin* personalidad» (*Menschen ohne Persönlichkeit*), y son los siervos [*Leibeigene*] o los esclavos [*Sklaven*], que son seres que tienen únicamente deberes pero ningún derecho, en contraposición con Dios, que únicamente tiene derechos y ningún deber (2009: 52). Estxs siervxs o esclavxs no son aquellxs siervxs o criadxs a los que Kant se está refiriendo cuando analiza el Derecho Personal-Real (que legisla el ámbito de las relaciones domésticas patriarcales dentro de la familia); éstos sí son seres humanos *con* personalidad (al igual que las mujeres y lxs niñxs), y por tanto, sujetos de deberes (obligaciones) y de derechos (para referirse a estxs siervxs y criadxs Kant usa los conceptos de *Gesinde* y *Knecht*). Se trata de una

Montesquieu, Rousseau, Hume, Sieyès, Robespierre, Mendelssohn, Kant, Malthus, Fichte, Schlegel, Schelling, Hegel, Sade, Sacher-Masoch, todos repiten el mismo esquema relacional de representación fiduciaria[31]. Y al igual que Locke, todos hacen de la propiedad privada de cosas, de personas, y de los órganos sexuales de las personas, algo *inmanente* a la naturaleza humana en tanto que tal: «Es la misma condición de la vida humana (la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar) la que da lugar a que haya posesiones *privadas*». Locke dice que en su sentido *genérico* la propiedad privada de una persona consiste en «su vida, su libertad, y sus bienes», y que un su sentido *restringido* implica a los 'bienes' materiales, pero también las 'personas'. En efecto, en una familia (*«conjugal society»* o sociedad conyugal) los esposos tienen «el derecho a hacer *uso* del cuerpo del cónyuge» (*a communion and right in one another's bodies*); hay entre los cónyuges una especie de relación contractual fiduciaria (*«a voluntary compact»*) de *usufructo sexual,* aunque disimétrico y jerárquico (y por tanto, violento), que Kant va a retomar[32]. De allí que Locke nos

petición de principio interior al patriarcado jurídico-contractual: es necesario que las mujeres, lxs niñxs, y también los criados sean 'personas' con libre albedrío, caso contrario, ¿cómo podríamos realizar contratos con ellos, es decir, cómo podríamos entramparlos en relaciones contractuales?

[31] He venido estudiado cómo todos esos filósofos modernos (fundadores de sistemas filosóficos diferentes) repiten en común dicho esquema o diagrama relacional de poder (andromórfico, falocrático y patriarcal) en: CHICOLINO (2021a; 2021b; 2020a; 2020b).

[32] Guattari y Deleuze decían ya en 1972 que esta concepción kantiana que hace de los cónyuges unos propietarios mutuos de los órganos sexuales extrajo su validez del pensamiento jurídico romano y de la casuística religiosa: «Kant, del mismo modo que saca la conclusión de siglos de meditación escolástica al definir a Dios como principio del silogismo disyuntivo, saca la conclusión de siglos de meditación jurídica romana cuando define el matrimonio como el vínculo a partir del cual una persona se convierte en *propietaria de los órganos sexuales* de otra persona. Basta consultar un manual religioso de casuística sexual para ver con qué restricciones las conexiones

diga que «aunque las cosas de la naturaleza son dadas *en común*, el ser humano, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona (y las acciones y trabajos de ésta), tiene *en sí mismo* el fundamento de la propiedad» (1990: 62; 134; 97; 70).

En el caso de Fichte (1796-97), él afirma que «toda persona en el Estado *debe* poseer una propiedad y administrarla según su voluntad», pero «esta 'propiedad' no necesita precisamente consistir en propiedad absoluta, esto es, en dinero o en valores: puede consistir también en derechos civiles y privilegios» (1994: 390-91). Con este argumento, Fichte deduce muy filosóficamente que las «prostitutas» deben ser «expulsadas» del Estado, pero... nunca jamás los varones prostituyentes (o sea, los productores y reproductores de la situación de prostitución o explotación sexual; pues sin varones prostituyentes no hay prostitución ni tampoco trata)[33].

En lo que hace a la propiedad privada, Kant da un salto que los demás no habían dado, un salto crítico trascendental: y con esto presta un servicio inaudito al orden jurídico-contractual establecido. Ese salto consiste en demostrar que la propiedad privada es, a la vez, una exigencia de la razón pura *a priori*, y un

---

órganos-máquinas son toleradas en el régimen de la conjugación de las personas, que legalmente fija su extracción del cuerpo de la esposa» (1995: 73).

[33] FICHTE (1994: 379): «El Estado tiene que saber de qué vive cada persona y tiene que concederle el *derecho* de realizar su ocupación. *La persona que no pueda indicar esto, no tiene el derecho de ciudadanía*. Si una mujer indicase al Estado dicho medio de vida [la prostitución], el Estado tendría derecho a declararla *loca*. «Quien confiesa libremente su propia vergüenza no es creído», es una regla jurídica correcta. Por lo tanto, es lo mismo que si no hubiera declarado ningún oficio, y en este sentido *es expulsada del país*, si no tiene otro. [...] El Estado no sabe nada de estas irregularidades y no ha garantizado a los hombres el disfrute de estos placeres deshonrosos, como ha garantizado a sus ciudadanos poder pasear por las calles de forma tranquila y cómoda. [...] A la mujer prostituida, a la que hace de ésta su única ocupación, *no puede tolerarla el Estado dentro de sus fronteras; tiene que expulsarlas* [verweisen] *del país*, y esto sin quebrar su libertad, anteriormente deducida, de emplear su cuerpo en lo que quieran».

postulado jurídico de la *razón* teórica *y* práctica. La primera parte de su 'Doctrina del Derecho' parte necesariamente del Derecho Privado; y éste, a su vez, comienza con el problema de la existencia de «lo mío y lo tuyo exterior en general». El capítulo comienza dando la definición de la posesión jurídica: «lo *jurídicamente* 'mío' (*meum juris*) es aquello con lo que estoy tan ligado, que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello *sin mi consentimiento,* me lesionaría; la condición subjetiva de la posibilidad del uso en general es la 'posesión'» (2009: 55). Como vemos, Kant no sólo parte del sujeto individual privatizado, carente, en falta*, necesitado de propiedad* (de cosas y personas), sino que va más lejos: *interioriza* al propietario privado (de cosas y personas) porque coloca la existencia de lo 'mío' y lo 'tuyo' externo (lo privado) como si fuese algo *primigenio y constitutivo* (ontologiza y subjetiviza la propiedad), y, en cambio, coloca a todo aquello que no es ni tuyo ni mío —o sea, lo 'nuestro' (Lo Común)— como algo *derivado,* como un efecto o un resultado de operaciones fiduciarias privadas. La propiedad privada es lo que funda y hace posible a toda verdadera y racional sociedad humana, a la 'voluntad general', por eso es el más sagrado de todos los derechos:

> «La Constitución civil es únicamente el estado jurídico por el que a cada uno sólo se le asegura 'lo suyo' (pero no se le fija ni se le determina); toda garantía *presupone* ya, por lo tanto, 'lo suyo' de alguien (al que se le asegura). Por consiguiente, antes de la constitución civil (o prescindiendo de ella) tiene que admitirse como posible un 'mío' y un 'tuyo' exterior. [...] El título racional de la adquisición sólo puede residir en la idea de una voluntad de todos unificada *a priori*; ahora bien, el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación es el 'estado civil'. [...] Si antes de entrar en el 'estado civil' no se quisiera reconocer ninguna adquisición como legal, ni siquiera provisionalmente, entonces aquel estado mismo sería imposible. Porque, en cuanto a la forma, las leyes sobre lo 'mío' y lo 'tuyo' en el

> estado de naturaleza contienen lo mismo que prescriben en el estado civil, en cuanto éste se piensa sólo según conceptos puros de la razón; sólo que en este último se ofrecen las condiciones bajo las cuales aquellas logran realizarse (conforme a la justicia distributiva)» (Kant, 2009: 70; 80; 141-42).

Ahora bien, Locke se había preguntado: ¿Qué pasa cuando una persona nace en un Estado ya constituido, y por lo tanto, nunca ha firmado (ni consentido) ningún 'contrato' que lo obligue a obedecer a la Ley & el Orden existentes? ¿Cómo *forzar a la obediencia* y al respeto a aquellos individuos que no participaron del 'contrato originario', es decir, a aquellos no dieron ningún *consentimiento explícito* respecto de las leyes y del orden existente? Respuesta: por el sólo hecho de ser un 'ciudadano' uno ya ha entrado en una especie de *relación fiduciaria* con el Soberano/Estado. Cuando uno se hace 'mayor de edad' y abandona la autoridad paterna debe vivir y mantenerse de alguna manera, y si para mantenerse necesita *usar* y *servirse* de los bienes y privilegios (de lo 'suyo') heredados de sus padres o ancestros, entonces allí ya se supone que ha dado un *consentimiento tácito* al Estado actual, y entonces, se debe obedecer:

> «[Los Estados] hacen que el hijo, en la gran mayoría de los casos, no pueda disfrutar de las posesiones del padre a menos que lo haga *bajo los mismos términos* que obligaron a éste cuando devino miembro de la sociedad, de tal modo que el hijo se pone *de hecho* bajo el Gobierno establecido (al igual que cualquier otro súbdito de ese Estado). Y así, que "el consentimiento dado por los hombres libres que nacen bajo un Gobierno es lo único que los hace súbditos de ese gobierno" sigue siendo un principio verdadero. [...] Todo hombre que tiene posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de un Gobierno está con ello *dando su tácito consentimiento de sumisión*; y mientras siga disfrutándolas, estará tan obligado a las Leyes de dicho Gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el Gobierno en cuestión. Y ello será así tanto

> si sus posesiones son *tierras* que le pertenecen a él y a sus herederos para siempre, como si las tiene arrendadas únicamente por una semana, o si simplemente está haciendo uso de una carretera viajando libremente por ella. En efecto, ha de entenderse que *hay un tácito consentimiento de sumisión en el mero hecho de estar dentro de los territorios de ese gobierno*. [...] Por lo tanto, por el mero acto de unirse una persona (que antes era libre) a un Estado cualquiera, está vinculando sus posesiones a dicho Estado (posesiones que también eran antes libres). Y así, ambas cosas (persona *y* posesión) devienen súbditos del gobierno y pasan a formar parte del dominio de ese Estado mientras continúe existiendo» (1990: 92; 128; 130-131).

La mera tenencia y uso (goce y disfrute) no sólo de una propiedad *privada* sino también de una propiedad estatal o *pública* (como una carretera), provocan inmediatamente un 'consentimiento' tácito; análogamente a cuando, al entrar en una carretera, consiento tácitamente con las leyes de tránsito y con las normas de señalética vial que me *indican* (ordenan) cómo moverme lícitamente sobre dicha superficie o plano de organización (la carretera). La entrada «Súbdito» de la *Enciclopedia* repite literalmente este párrafo de la obra de Locke (cf. Diderot/D'Alambert, 1998: 225-26). A causa de la 'propiedad' las personas fundan el Estado, *y a la vez,* a causa de la propiedad el Estado funda la sumisión y la obediencia de las personas. El 'deber' (de la obediencia) depende del 'derecho' (a la propiedad), como bien lo señalaba Deleuze en su curso sobre Spinoza (2008: 84).

De esta manera, los filósofos modernos dan por sentada (como algunos contemporáneos) la existencia de la *división social de los trabajos* (división que es economicista, clasista, sexista, racista, etarista, capacitista, cuerdista, esteticista, etc.) en términos *verticales, disimétricos y jerárquicos*[34]. Así, el Estado, en tanto

[34] Cf. GUATTARI/DELEUZE (2002: 101; 107-109): «La filosofía lleva a lo absoluto la desterritorialización relativa del Capital. [...] Cuando la filosofía se reterritorializa en

diagrama organizador de todas las relaciones (de poder) públicas y privadas, deviene efectivamente el modelo de realización para la axiomática capitalista, como dicen Guattari/Deleuze:

> «Así pues, lo propio de la desterritorialización de Estado es *moderar* la desterritorialización superior del capital y proporcionarle re-territorializaciones *compensatorias*. […] Debemos tener en cuenta una determinación "materialista" del Estado moderno o del Estado-nación: un grupo de productores en el que trabajo y capital *circulan libremente*, es decir, en el que la homogeneidad y la 'competencia' del capital se efectúan en principio sin obstáculos externos. El capitalismo siempre ha tenido *necesidad* de una nueva fuerza y de un nuevo 'derecho' de los Estados para efectuarse, tanto al nivel del flujo del 'trabajo' puro como al nivel del flujo de 'capital' independiente. Así pues, los Estados ya no son en modo alguno los paradigmas *trascedentes* de una sobre-codificación, sino los *modelos de realización inmanentes para una axiomática de los flujos descodificados*. [...] Lo que llamamos «Estado-nación», bajo las formas más diversas, es precisamente el Estado como *modelo de realización*. [Los] Estados-naciones modernos llevan aún más lejos la descodificación, [porque] combinan la sujeción social *y* la nueva esclavitud maquínica» (Guattari/Deleuze, 2012: 441-42, 461-64; 466-67).

---

el 'Estado de derecho', el filósofo *se vuelve* 'profesor de filosofía'. [...] Los 'derechos del hombre' *son axiomas:* pueden co-existir con muchos más axiomas en el Mercado (particularmente en lo que a la seguridad de la propiedad se refiere), que los *ignoran* o los dejan *en suspenso* mucho más aún de lo que los contradicen. [...] ¿Quién puede mantener y gestionar la miseria [...] salvo unas Policías y unos Ejércitos poderosos que coexisten con las democracias? ¿Qué social-democracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto? Los 'derechos' no salvan a los hombres, ni a una filosofía que se re-territorializa en el Estado democrático. [...] Y la "vergüenza de ser un hombre" no sólo la experimentamos en las situaciones extremas como las descritas por Primo Levi, sino en condiciones insignificantes, ante la vileza y la vulgaridad de la existencia que acecha a las democracias, ante la propagación de estos modos de existencia y de pensamiento-para-el-mercado, ante los valores, los ideales y las opiniones de nuestra época. La ignominia de las posibilidades de vida que se nos ofrecen surge *de dentro*. No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos».

Bodin decía en 1576 que «nunca existió República, verdadera o imaginaria, y ni siquiera la más 'popular' que se pueda imaginar, donde los ciudadanos fuesen 'iguales' *en todos* los derechos y prerrogativas, sino que siempre unos han tenido *más o menos* que otros» (1985: 42). Unos ciento cincuenta años después, en la entrada «Democracia» de la *Enciclopedia* (escrita por el caballero Louis de Jacourt) no sólo se dan por sentadas —como se ve en la entrada «Ciudadano»[35]— la existencia de los distintos 'rangos' y 'distinciones' de clase (*corte* jerárquico y vertical del campo social), sino que además afirma que dichas diferencias están *fundadas* en el principio de la 'igualdad natural' de todos los seres humanos: «los ciudadanos no pueden prestar servicios iguales, pero sí deben igualmente rendirlos; así las distinciones nacen del principio de la 'igualdad'» (Diderot/D'Alambert, 1998: 28). La disimetría jerárquica (relación de dominación entre activos y pasivos, superiores e inferiores, representantes y representados) no contradice el principio de la igualdad *natural,* puesto que la 'igualdad' de la que aquí se habla es una igualdad puramente *formal o jurídica,* abstracta (de jure). Esto es lo que permite a Fichte decir lo siguiente:

> «En la satisfacción del impulso [*der Befriedigung des Triebes*], o en la promoción del fin natural (en lo que concierne al acto propio de la procreación), uno de los sexos es sólo *activo*, y que el otro es sólo *pasivo.* [...] En la ordenación de la naturaleza, el 'segundo sexo' se halla en un nivel más bajo respecto del 'primer sexo': es objeto de una *fuerza* por parte del primer sexo [*es ist Objekt einer Kraft*], y así tiene que ser si ambos deben estar vinculados» (1994: 356-58; 362; 372; 384).

[35] DIDEROT/D'ALAMBERT (1998: 19): «En la mayoría de las sociedades existe un *orden jerárquico* formado por las 'dignidades', [en donde] el ciudadano puede aún ser considerado, según su relación con las leyes de la sociedad y según el rango que ocupa en el orden jerárquico».

La disimetría de poder existente entre unos ciudadanos previamente biunivocizados como activos/pasivos es una deducción *a posteriori* del binomio patriarcal, igualmente disyuntivo y excluyente: varón/masculino = activo y superior *vs.* mujer/femenino = pasivo e inferior. A propósito de esta operación ya presente en la *Política* de Aristóteles —que traza una analogía directa entre la relación varón/mujer y la relación gobernante/gobernado— Monique Wittig decía: «'macho' y 'hembra', es decir, la relación hetero-sexual, ha servido de *parámetro para todas las relaciones jerárquicas*»[36]; en efecto, «vivir en sociedad es vivir en heterosexualidad, [por lo que] 'contrato social' y 'de heterosexualidad' son dos nociones que se superponen» (2006: 66-68)[37].

Precisamente, cuando pasamos a la entrada «Igualdad Natural» se nos dice que «esta 'igualdad' es el principio y el fundamento de la 'libertad'», y acto seguido, el autor de la entrada hace la siguiente salvedad:

> «que no se caiga en el error de suponer que apruebo (por espíritu de fanatismo) la quimera de una *igualdad absoluta*, que apenas puede desarrollarse en una República ideal; sólo hablo aquí de la igualdad natural de los hombres. Conozco bastante bien la *necesidad* de distintas condiciones, grados, honores, deferencias, prerrogativas, dependencias, que *deben* reinar en toda clase de Gobiernos; añado, incluso, que en este contexto no es contraria a la igualdad natural o moral. [Los ciudadanos] ocupan unos y otros

---

[36] Anne Fausto-Sterling dice: «Nuestras concepciones de la naturaleza de las diferencias de género conforman, a la vez que reflejan, la estructuración de nuestros sistemas sociales y políticos» (2020: 65).

[37] Cf. asimismo Adrienne Rich, en el año 1978 (2001: 41-84). No incluyo dentro de esta 'masculinidad' a la masculinidad de mujeres o masculinidad lésbica, acerca de cuya diferencialidad y su silencio epistémico nos hablan, por ejemplo, valeria flores (2017) o Andrea Lacombe (2006 y 2008).

diferentes *empleos* y *posiciones* dentro del Estado, y ejercitan diversas profesiones, de ahí surgen sus deberes particulares»[38].

Este supuesto andromórfico y falocéntrico llevó a los filósofos a comparar a las mujeres con las plantas (ontologizan y naturalizan rasgos que son puramente sociales y políticos)[39].

Fichte, por su parte, decía que «el principio de toda Constitución racional es: "Todo el mundo debe poder vivir de su trabajo"» (*Jedermann soll von seiner Arbeit leben können*), o lo que es lo mismo decir, que «como consecuencia del principio contenido en el 'contrato social' [*Staatsvertrage*] cada uno debe poder vivir de

---

[38] DIDEROT/D'ALAMBERT (1998: 81; 227). Jean Bodin decía (1576) que sería «sumamente peligroso que una mujer detente la soberanía»; además de que servir a las mujeres «es señal de extrema servidumbre y de la mayor afrenta que se pueda imaginar» (1985: 20; 296; 22). Spinoza (en 1675/77), que «en cualquier punto de la tierra donde se hallan varones y mujeres, vemos que *los varones gobiernan y las mujeres son gobernadas*, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia», con lo cual «no puede suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres» (1986: 222-23). Fichte dice que «las mujeres no pueden desempeñar los empleos públicos del Estado», porque para hacerlo tendrían que permanecer solteras toda su vida, y según él «ninguna mujer puede hacer esta promesa de manera razonable, ni el Estado puede aceptarla» (1994: 391). Finalmente, Hegel sostiene que: «El Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno [*Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr*], porque no actúan según las exigencias de la universalidad sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes» (1975: 213).

[39] Hegel dice en 1820-21 que «la diferencia entre el varón y la mujer es la que hay entre el animal y la planta» (*Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist der des Tieres und der Pflanze*), porque el varón «es lo poderoso y activo» y la mujer «lo pasivo y subjetivo», y que por eso «el varón tiene su efectiva vida sustancial en el Estado, la Ciencia, y en general, en la lucha y el trabajo con el mundo exterior y consigo mismo», mientras que «la mujer encuentra su determinación sustancial en la familia». Hegel es directo: «las mujeres pueden por supuesto ser 'cultas' [*gebildet*], pero no están hechas para las ciencias más elevadas [*die höheren Wissenschaften*], para la filosofía, y para ciertas producciones del arte que exigen lo universal» (1975: 212-13). Esto ya estaba en el proyecto de *Enciclopedia* de Novalis (1795-1800): «¿Son las plantas quizás las muchachas y los animales los muchachos de la naturaleza?» (1976, §1024: 256). La división actividad (varón) y pasividad (mujer) la encontramos también en ROUSSEAU (1983: 500; 516) y KANT (1991: 259) y (2005: 49; 51-52).

su trabajo y debe trabajar para poder vivir» (1994: 275; 296). El tipo de trabajo que cada uno realiza es lo que lo coloca en tal o cual posición social (estamento y rango); sin embargo, la existencia misma de la división vertical y jerárquica de los estamentos, corporaciones o clases (ni de las sexualidades) dentro del Estado *nunca se pone en cuestión*. Es más, Fichte y Hegel exigen a cada ciudadano el *deber* de hacer pública (frente a toda la comunidad) cuál es su fuente de sustento:

> «El contrato de propiedad comprende en sí las acciones siguientes: Todos muestran a todos de qué se proponen vivir. Esta proposición vale sin excepción. Quien no sabe indicarlo no puede ser un ciudadano del Estado. [...] Cada uno debe indicar *expresamente* su trabajo, y, por tanto, nadie se convierte en 'ciudadano' en general, sino que cuando se entra en el Estado se entra ya al mismo tiempo *en una cierta clase* de ciudadanos» (Fichte, 1994: 276).

De este modo, los ciudadanos trabajadores quedan encuadrados según Fichte dentro de un esquema o diagrama de poder que los divide o bien en «productores» (agricultores, mineros, cazadores, pescadores, etc.), o bien en «artesanos», o bien en «comerciantes». Y dentro de los artesanos, están los «*operarii*» (trabajadores asalariados o jornaleros, que no poseen la propiedad de los medios de producción) y los «*opifices*» (los maestros artesanos, propietarios y pagadores de trabajo asalariado). Respecto de unos y de otros, Fichte dice: «A los primeros el Estado debe garantizarles el trabajo; a los segundos el consumo de sus mercancías» (1994: 293). Pero con ello Fichte supone como natural el hecho económico y social de que los productores y artesanos producen no con vistas *al consumo directo*, sino con vistas *al intercambio en el Mercado* (con el 'dinero' como equivalente general y con el 'contrato' como esquema jurídico de intercambio); Fichte presupone, por lo tanto, la organización

social patriarcal capitalista (es su expresión idealista)[40]. Kant ya lo había dicho antes, en 1793: «el doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero, incluso el peluquero, son meramente *operarii,* no *artífices* (en el sentido más amplio de la palabra), y no son miembros del Estado, por lo que no están calificados para ser ciudadanos» (2005: 51).

Asimismo, Hegel dice que los individuos deben «limitarse de manea *exclusiva* a una de las esferas particulares de la necesidad»; es decir, hay-que (*soll*) elegir *una* profesión, y esa profesión depende de la posición social en la que uno se encuentra, es decir, del estamento o clase (y antes que nada, de la posición sexo-genérica, que actúa como asignación y distribución primaria). Así, «uno se convierte por *su* propia determinación y por medio de *su* propia actividad, diligencia y habilidad en miembro de uno de los momentos de la sociedad civil». En otros términos, «el hombre debe ser *algo*», es decir, «debe pertenecer a una clase», dado que «un hombre 'sin clase' es una mera persona privada y no está en una universalidad real» (1975: 246-47). Estas ideas son típicas de la época: en su intervención durante la polémica sobre la 'Ilustración' Mendelssohn había dicho en 1784 que «la posición social y la profesión determinan en la vida burguesa derecho y deberes para cada uno de los miembros, y conforme a ellos se exigen diferentes habilidades y destrezas, tendencias, instintos, diferentes costumbres sociales, hábitos, cultura y lustre» (1989:13). En el fondo, el Estado es para todos los ilustrados e idealistas la única forma de organización racional que permitiría un *equilibrio armónico* entre las distintas clases de funcionarios/propietarios, distribuidos jerárquicamente (y con

[40] Cf. GUATTARI/DELEUZE (1995: 203-204): «El papel del dinero en el comercio depende menos del propio comercio que de su control por el Estado. La relación del comercio con el dinero es sintética y no analítica. El dinero, fundamentalmente, es indisociable, no del comercio, sino del 'impuesto' (como mantenimiento del aparato del Estado)».

distintos derechos, prerrogativas y privilegios, y deberes); así lo dice la *Enciclopedia*:

> «Un Estado es feliz y su soberano es poderoso cuando todos los grupos del Estado se dan recíprocamente la mano. Para producir tan positivo efecto los jefes de la sociedad política están interesados en mantener entre las distintas clases de ciudadanos un *justo equilibrio* que impida a cada uno invadir el terreno de los demás» (Diderot/D'Alambert, 1998: 184).

Que nadie (especialmente las mujeres) traspase ni la propiedad privada ajena, ni tampoco traspase los límites de su esfera específica de saber-poder: ése es el rol equilibrista y negociador del Estado/Soberano como 'empresa social'[41]. Trabajo y posición social se co-determinan mutuamente (hay que volverse predecible y confiable: no se debe mutar de actividad o profesión, no se debe errar ni vagabundear, si no se quiere poner en riesgo la estructura estamental misma de la sociedad); pero ambos, trabajo y posición, encuentran su verdadera justificación en 'el sexo' y en el 'carácter' de las personas. De hecho, en su *Antropología en sentido pragmático* (1796-98) Kant sostiene que el carácter de las personas se define según su 'sexo'. Y todavía más: para los filósofos varones: mujer = sexo[42]. Ya en 1735, y de la mano del barón de Montesquieu, esta

[41] De allí que Catherine MacKinnon plantea que el punto de vista del Estado es *siempre* el punto de vista del Macho, aún cuando se agreguen axiomas más progresistas y aggiornados: «El modo en que el punto de vista masculino interpreta una experiencia es el mismo modo de interpretarla de la política estatal. Una vez tras otra, el Estado protege el poder masculino encarnando y garantizando el *control* masculino sobre la mujer en todos los ámbitos, amortiguando, *dando derechos*, apareciendo "de jure" para prohibir sus excesos cuando es preciso para su *normalización*. Las relaciones *de jure* estabilizan las relaciones *de facto*» (MACKINNON, 1995: 299).

[42] BODIN (1985: 20): «El mando otorgado al marido sobre la mujer implica *doble sentido* y *doble mando:* el literal (del poder marital), y otro moral, que se refiere al del

filosofía jurídico-contractual —que reinyecta sistemáticamente el modelo de la relación fiduciaria (do ut des) *en todas las relaciones y prácticas sociales*— emplaza la siguiente mistificación romantizante en torno al trabajo, como asignador social:

> «Un hombre no es 'pobre' porque no tiene nada, sino porque *no trabaja*. El que no tiene ningún bien, pero trabaja, vive con tanta holgura como el que tiene cien escudos de renta sin trabajar. El que no tiene nada, pero tiene un oficio, no es más pobre que el que tiene diez arpentes de tierra propios y debe trabajarlos para subsistir. El artesano que ha dado a sus hijos su arte como herencia les ha dejado un bien que se ha multiplicado en proporción a su número; no ocurre lo mismo con el que tiene diez arpentes de tierra para vivir y los reparte entre sus hijos» (2000: 299).

Difuminar tanto la división disimétrica y jerárquica de los trabajos (productivos y reproductivos) como la división disimétrica y jerárquica de la sociedad y de las propiedades, como asimismo la división disimétrica y jerárquica entre las distintas formas de subjetivación sexo-genérica: he aquí el *quid* de la concepción jurídico-contractual del sujeto, del poder, de la sexualidad, y del deseo. Recordemos una vez más a Foucault, cuando nos dice que lo típico de una cultura «que ha estado marcada por el patriarcado y la monogamia» (2020: 33) es producir (y reducir) al *sujeto de deseo* como *sujeto de derecho* (2019: 360-75). Que "el trabajo dignifica" —y que incluso hay ciertos trabajos que se hacen "por amor" (o "por instinto materno")— es un dogma filosófico-político de primer orden para todos los

---

alma sobre el cuerpo, al de la razón sobre la concupiscencia (a la que la Santa Escritura denomina casi siempre como 'Mujer')». La entrada *Sexe* de la Enciclopedia francesa dice: «'Sexo', absolutamente hablando, o más bien 'el bello sexo', es el epíteto que se le da a la mujer» (*Le 'sexe', absolument parlant, ou plutôt le 'beau-sexe', est l'épithete qu'on donne aux femmes*) (1780, T.30: 954; la trad. es nuestra). Para una crítica a este sentido común: cf. PULEO (1995: 35), ROWBOTHAM (1980: 15-16) y MICHELET (1987: 128).

filósofos; pero para éstos no sólo dignifica, sino que *identifica* y *posiciona:* produce una forma de la subjetivación, a la vez que impone un sentido del deber (para con uno mismo, y para con los demás) y un sentido de la ley.

Todo el mundo debe obedecer y trabajar, y todo el mundo debe pagar impuestos (ceder su 'cuota parte' a la empresa social del Estado); pero cada uno en y desde su rincón, en y desde su propio cuadrado profesional, estatutario y estamental (en su esfera social y profesional exclusiva y excluyente); lxs niñxs son entrenadxs al respecto desde temprano: "Lado a lado cada uno en su cuadrado". En efecto, para los filósofos los impuestos que los 'accionistas' particulares pagan (tributan) al Estado constituyen una parte del *sacrificio* (renuncia) de su propiedad individual que cada uno cede al Todo (*do ut des*), con el fin de que todos puedan disfrutar de una posesión segura y pacífica de las ventajas que no habrían adquirido de no ser por la existencia misma de la sociedad; así es tanto para la *Enciclopedia*[43], como para Fichte[44] y Hegel[45]; y así era ya para Sieyès.

[43] DIDEROT/D'ALAMBERT (1998: 166).
[44] FICHTE (1994: 269; 298; 339).
[45] HEGEL (1975: 228-29).

3. Contrato ↔ *fictio juris* (reproduciendo la carencia y la depotenciación humanas)

«Entre vosotros reina una gran hipocresía: los que *mandan* fingen hipócritamente tener las virtudes de los que *obedecen*» (Nietzsche, año 1883).

Lo que nunca se preguntan los filósofos modernos (y muchos filósofos contemporáneos) es si el flujo de dinero que los ciudadanos-trabajadores (o productores sociales) sacan de los bolsillos para pagar los 'impuestos' (o para consumir cualquier mercancía/servicio ofrecida en el mercado) es *el mismo tipo* de flujo de dinero que saca de su bolsillo el comprador de fuerza de trabajo (asalariada), el propietario de los medios de producción, circulación, distribución y consumo. Ambos *gastan* dinero: ambos realizan operaciones de compra y venta; pero ¿se trata efectivamente del mismo flujo de dinero? Por ejemplo: un billete de $100, ¿es realmente *el mismo* billete de $100, independientemente de si se halla en las manos de uno o del otro? Otro ejemplo: ¿el billete de $100 *que pasa* de la mano del varón prostituyente a la mano de la mujer prostituida permanece siempre idéntico a sí mismo en cuanto a su signo de potencia? ¿O acaso ambos flujos de dinero albergan *signos de potencia* distintos? En otras palabras: ¿*qué puede hacer* (cuál es el signo de potencia) un jefe/patrón con cien pesos (ya sea un patrón estatal, ya sea un patrón capitalista), y *qué puede hacer* (cuál es el signo de potencia) un asalariado con cien pesos?; y análogamente: ¿*qué puede hacer* (cuál es el signo de potencia) un varón prostituyente con cien pesos (ya sea un varón proletario, ya sea un varón empresario), y

qué puede hacer (cuál es el signo de potencia) una mujer prostituida con cien pesos? El mismo billete de cien pesos, *¿puede lo mismo* estando en una u otra mano?

Estas preguntas tienden a cuestionar al "buen sentido común" que rodea a toda la metafísica y a toda la mística del 'dinero', que actualmente sigue en curso, pero que se encuentra establecida desde hace milenios (ése buen sentido común que nos hace creer que el dinero, el capital, y el contrato *no tienen sexo/género* sino que son puros equivalentes generales abstractos, puras formas de universalidad); y tienden a cuestionarla porque colocan al análisis filosófico-político no en la perspectiva de un análisis *de las esencias,* sino en la perspectiva de un análisis (genealógico y esquizo-analítico) *de las fuerzas/potencias* y *de las relaciones de fuerza/potencia* (relaciones de poder).

Ahora bien, si resultara que el análisis nos arrojase la conclusión de que el dinero no es el mismo dinero (no tiene el mismo signo de potencia) cuando *pasa* de una mano a la otra…, entonces en ese caso se nos impone la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que nos brindaba *la apariencia* de que se trataba de signos de potencia idénticos? ¿Qué es lo que hace posible que el sentido común redundante y dominante tome como una verdad clara y distinta que "cien pesos son cien pesos, sin importar en el bolsillo *de quién* se guarde"?

En rigor, ocurre que en nuestras sociedades patriarcales estatales y capitalistas (irremediablemente falocráticas y sexistas) todos los flujos, incluidos los flujos de dinero (pero principalmente los flujos de mujeres, trans, travestis, intersex), son *capturados* e *integrados* por una maquina de codificación/axiomatización de carácter y forma *jurídico-contractual*; esto es lo que hemos venido estudiando hasta aquí. Ahora bien, ocurre que en nuestras sociedades hay un instrumento que oficia de dispositivo de captura fundamental: el 'contrato' (supuestamente) libre y consentido.

Todos los filósofos modernos admiten (acríticamente) aquello que Marx criticaba de modo desmistificante, a saber, admiten sin reservas que, junto con el trabajo, «los impuestos son la base económica de la máquina de Gobierno»; pero al admitir que el 'impuesto' es lo que sostiene económicamente al gobierno estatal, inadvertidamente (o no) «presuponen las diferentes fuentes de 'ingresos' (venidas de las diferentes 'clases' sociales), es decir, *presuponen* la sociedad capitalista»[46]. El impuesto, junto con la mística de un dinero 'indiferencial', sostienen al Gobierno y al Estado; pero ¿con qué pagan los ciudadanos trabajadores sus 'impuestos'? Con el 'salario' que consiguen yendo a trabajar. Pero hete aquí que, como todo el mundo sabe, la sociedad estatal está organizada en función de una meticulosa *división* (vertical, disimétrica y jerárquica) de todos los trabajos (productivos y reproductivos); de allí, las distintas escalas salariales, los distintos convenios de trabajo, las distintas prestaciones de salud, y las distintas posibilidades de "movilidad social ascendente" (*american dream*), es decir, de acceso a tales o cuales beneficios y privilegios. Por lo tanto, el impuesto *supone* (contiene) a la sociedad de clases (la sociedad capitalista). Marx insiste con esta desmistificación a lo largo de su vida[47].

---

[46] MARX (s/f.: 27).

[47] MARX (1989: 379): «Los 'impuestos' son el pecho materno en que se amamanta el Gobierno. El Gobierno son los instrumentos de la *represión*, son los órganos de la *autoridad*, es el *Ejército*, es la *Policía*, son los *funcionarios*, los *jueces*, los *ministros*, son los *sacerdotes*. [...] Los 'impuestos' son la quinta divinidad, junto con la propiedad, la familia, el orden, y la religión». Años después: «Como la 'Deuda Pública' tiene su respaldo en los ingresos del Estado, el moderno 'sistema impositivo' se convirtió *en el complemento* requerido necesariamente por el sistema de los 'empréstitos públicos'. Los préstamos permiten que el Gobierno sufrague gastos extraordinarios (sin que el contribuyente lo note de inmediato), pero exigen, de ahí en adelante, que los 'impuestos' aumenten. A su vez, la suba de los impuestos provocada por la acumulación de deudas contraídas sucesivamente, obliga al Gobierno a recurrir siempre a nuevos empréstitos para cubrir los nuevos gastos extraordinarios. El 'sistema fiscal' moderno, cuyo puntal está constituido por los *impuestos sobre los*

Así, vemos que el impuesto como tal no explica nada, sino que él mismo debe ser explicado. Lo mismo ocurre con el contrato social (*Staatsvertrage*), que *produce* al ser humano como un 'sujeto de derechos', y con el contrato laboral (*Arbeitsvertrage*), que *produce* al trabajo (*Arbeit*) como 'trabajo asalariado' (*Lohnarbeit*): ellos son los deben ser explicados, elucidados, analizados, politizados; es su génesis la que debe ser elucidada (en orden a mostrar su historicidad, su contingencia, su ascendencia falométrica y patriarcal).

Sospecha: ¿Y si resultara que estos conceptos de 'trabajo', 'impuesto', y 'contrato consentido' no constituyesen sino formas místicas y metafísico-políticas de plantear y de explicarnos los problemas humanos más fundamentales (o sea, los problemas relativos al poder), y principalmente, los relativos a las *relaciones sociales* de "intercambio" entre seres humanos? Por otro lado, ¿no hay que decir lo mismo de los distintos tipos de "contrato sexual" (e incluso de todo aquello que conforma lo que Sheila Jeffreys llama «la industria de la vagina» [*The industrial vagina*])?[48].

---

medios de subsistencia más imprescindibles (y, en consecuencia, por el encarecimiento de los mismos), lleva en sí, por tanto, el germen de su progresión automática. La sobrecarga de impuestos no es, pues, un "incidente", sino antes bien, un principio, [y funciona] como el mejor sistema *para hacer del asalariado un individuo sumiso, frugal, industrioso y... abrumado de trabajo*» (DK, T1.V3.: 945). Pero, en rigor, hay que decir que los impuestos no suponen solamente la existencia de la sociedad capitalista de clases, sino que suponen la existencia de la sociedad patriarcal (sociedad patriarcal que, desde hace siglos, engendró al capitalismo).

[48] JEFFREYS (2011: 16-18; 95): «La vagina se convierte en el centro de un negocio organizado a escala industrial. [...] La industria del sexo no produce ganancias simplemente para los burdeles y los dueños de clubes de *strippers* y novedosas y respetables empresas de pornografía. Muchos actores se benefician económicamente, lo cual ayuda a *afianzar* la prostitución *dentro* de las economías nacionales (Poulin, 2005). Los hoteles y las aerolíneas se benefician con el turismo sexual y el turismo sexual de negocios. A los taxistas que llevan a los clientes a los prostíbulos y a los clubes de *strip-tease,* la industria del sexo les da una propina. Entre otros beneficiarios, está incluido el personal de seguridad y la gerencia de los clubes de *strip-tease*. Se suman las empresas que publicitan bebidas alcohólicas que se consumen en los clubes.

También son ellos los que deben ser explicados, en vez de ser colocados de antemano como supuestos.

Y bien, eso fue efectivamente lo que hicieron autoras feministas como Carol Pateman o Monique Wittig, pero también autores como Foucault, Deleuze y Guattari. En *El contrato sexual* (1988) Carol Pateman caracteriza al contrato directamente como una «ficción política» hecha para asegurar las relaciones existentes de dominación[49], al mismo tiempo en que Monique Wittig —en "A propósito del contrato social" (1989)— lo define como un fetiche:

> «El problema con el que me enfrento cuando trato de definir el 'contrato social' es del mismo tipo que el problema que tengo cuando trato de definir qué es la hetero-sexualidad. Me encuentro ante un objeto no existente, un *fetiche*, una forma ideológica que no se puede asir en su realidad, *salvo en sus efectos*» (2006: 67).

En el seno de la sociedad falocrática y patriarcal moderna, es decir, en el seno de la nueva sociedad estatal instituida por los verdaderos y buenos hermanos y amigos de la Ley y de los contratos —en oposición a los «falsos hermanos y amigos del

---

[...] La *globalización* de la industria del sexo implica que los cuerpos femeninos ya no están confinados en los límites de la nación. [...] Las compañías de tarjetas de crédito están involucradas en la industria del porno porque son la forma más usada para pagar».

[49] PATEMAN (1995: 18; 29; 301): «Los capitalistas pueden explotar a los trabajadores y los esposos a las esposas *porque* los trabajadores y las esposas se constituyen en subordinados *a través del contrato* de empleo y del de matrimonio. El genio de los teóricos del contrato ha sido presentar ambos, el contrato original y los contratos reales como ejemplificando y asegurando la libertad del individuo. Pero, en la teoría del contrato, la libertad universal es siempre una hipótesis, una historia, *una ficción política*. El contrato siempre genera el derecho político *en forma de relaciones de dominación y de subordinación*. [...] El contrato original es simplemente un relato, una ficción política, pero su invención fue una invención memorable en el mundo político. [...] La ficción política del contrato original es parte de la historia del patriarcado moderno, pero el patriarcado moderno no comenzó con un dramático acto de contrato».

pueblo» (*die falschen Brüder und Freunde*)[50]—, las mujeres están para circular y fluir *hacia los varones/masculinidades,* en un régimen de supuestos intercambios fiduciarios (do ut des, facio ut facias, do ut facias, facias ut do); sus movimientos y acciones posibles están capturadas entre el *dar* y el *hacer*.

Y bien, ocurre que a partir de un momento dado el Patriarcado (cuya existencia es milenaria)[51] se puso a celebrar «contratos»

---

[50] HEGEL (1975: 19; 287). Para Sieyès, los verdaderos amigos del pueblo (*les amis du peuple*) son aquellos que se enfrentan contra «la triple aristocracia de Iglesia, Espada y Toga» (*triple aristocratie d'Eglise, d'Épée et de Robe*), que ha reducido a la Nación (al Estado) a una mera «asamblea clérigo-nobiliar-judicial» (*une assemblée clérico-nobili-judicielle*) (1991: 157-59).

[51] Precisemos qué entendemos por 'Patriarcado' en el marco del presente trabajo. Heidi Hartmann definió (en 1975) al 'Patriarcado' como un modo de organización regido por «una organización jerárquica» según la cual «determinadas personas ocupan determinados puestos»; dicha organización de relaciones y de posiciones disimétricas y jerárquicas se sostiene sobre una *base material* muy específica: «el patriarcado es un conjunto de relaciones sociales que tiene una base material», a saber, «el *control* del varón sobre la 'fuerza de trabajo' de la mujer» (incluida su capacidad reproductiva). Control del trabajo. Control del sexo y la sexualidad (y del deseo). Control del status, de la posición, y del movimiento actual y posible (control del horizonte de posibles). Este sistema de normalización y control logra sostenerse precisamente instituyendo «unas relaciones jerárquicas y una solidaridad *entre los varones* que les permiten dominar a las mujeres» (múltiples relaciones de poder constituyen una red de alianzas hecha *a la vez* de competencias y de complicidades masculinas y masculinizantes, es decir, andromórficas y falométricas). Según Hartmann, esta dominación y control logra efectuarse gracias a una larga serie de *relaciones* y de *instituciones* sociales (estatales y capitalistas) que justifican, apuntalan, y reproducen al propio sistema: el matrimonio, la crianza, el trabajo doméstico (reproductivo), la dependencia de la mujer con respecto al varón («impuesta por los dispositivos del mercado de trabajo»), así como «su dependencia con respecto al Estado», además de otras instituciones, como «clubs/deportes, Sindicatos, profesiones, Universidades, Iglesias, Corporaciones y Ejército» (1996: 9; 13-14; 23-24). En los mismos años, Gerda Lerner nos decía en *La creación del Patriarcado* que la dominación (y la alienación) 'sexual' existe *desde mucho antes* que la dominación 'de clase': «La apropiación (por parte de los varones) de la capacidad sexual y reproductiva de las mujeres ocurrió *antes* que la formación de la propiedad privada y de la sociedad de clases», y que por lo tanto, «la *subordinación sexual* de las mujeres quedó institucionalizada en los primeros *códigos jurídicos*, y el poder totalitario *del Estado* la impuso»; razón por la cual «la separación entre mujeres 'respetables' (ligadas a un varón) y 'no respetables' (no ligadas a un varón o totalmente libres) *está*

(sociales, conyugales, sexuales, etc.): ésta fue la nueva manera moderna (y contemporánea) de modular en el plano *jurídico* (y dentro de un sistema o esquema de 'estado de derecho')[52] un diagrama falocrático-patriarcal de relaciones de poder ya existente *de facto*; y los filósofos y juristas modernos funcionaron como promotores y apuntaladores de este proceso[53]. Por eso Carol Pateman remonta las críticas contra la forma patriarcal del Derecho hacia fines del siglo XVII: «Desde fines del siglo XVII las feministas han advertido que casi todos los teóricos políticos, de hecho, han sostenido explícita o tácitamente el Derecho *patriarcal*» (1995: 31).

---

institucionalizada en las Leyes» (1990: 25-26). En 1973 Sheila Rowbotham había planteado también que en el patriarcado «el poder de los varones (como sexo) de disponer de las mujeres (especialmente dentro de la familia) no ha tenido una relación simple y directa con la explotación 'de clase'», precisamente porque «la subordinación de la mujer ha sido *sexual*, además de política» (1980: 7; 21). Y finalmente, Félix Guattari sostiene lo mismo en 1979: «La opresión *sexual* comenzó *mucho antes* que la 'lucha de clases', y está en el origen de la división social del trabajo, de la constitución de las primeras máquinas de poder» (2013: 131). Conclusión: si bien el Estado y el Capital son hijos siameses (productos históricos) de un Patriarcado milenario, la dominación sexual no se reduce ni se deja explicar únicamente *ni* por la dominación política "de clase" (el Estado, la burguesía) *ni* por la dominación económica (el capitalismo); de modo que el patriarcado puede existir también (y así ha ocurrido) en sociedades *sin* un Estado y *sin* un modo de producción capitalista (*v. gr.* durante los imperios incaico y azteca, pero también bajo el socialismo, el comunismo, o el anarquismo).

[52] En la tercera parte de su *Tratado de la Naturaleza Humana* (del año 1740) Hume llama 'esquema' al sistema total de relaciones existente: «No es cada acto particular de justicia lo que resulta beneficioso para la sociedad, sino el esquema o sistema total» (*every particular act of justice is not beneficial to society, but the whole scheme or system*) (1984: 826).

[53] Que este diagrama falocrático patriarcal es *a la vez* prostituyente, nos lo muestran Arlette Farge y Foucault (2014: 6; 21; 133-134; 293), así como también Sara Matthews Grieco, Natalie Zemon Davis y Arlette Farge (Perrot/Duby, 1993: 76; 382-384); y finalmente: Arlette Farge (1994: 154; 294; 177-78; 182). Por su parte, Foucault siempre denunció a la situación de prostitución como un 'ilegalismo' cuya *función* es sostener al sistema de poderes (estatales y privados) ya establecidos: cf. Foucault (2001: 284-285); (2012: 200-201; 58-57); (1996c: 65).

Del otro lado, yendo a contra-corriente de toda la tradición filosófica heredada de la modernidad, y haciendo una crítica radical a la filosofía política y jurídica moderna y contemporánea (montando una «*contra-philosophie*» o «*science nomade*»[54]), Deleuze decía en 1967 que «en la sociedad patriarcal, la mujer es considerada como el 'objeto' de una *relación contractual,* [que] es un tipo de relación de cultura artificial, apolínea y viril» (1969: 82). Y ya antes, en 1961, había dicho que:

> «comúnmente el 'contrato' tiene una función que depende estrechamente de las sociedades patriarcales: está hecho para expresar e incluso *justificar* lo que hay de no-material, de "espiritual" o de instituido *en las relaciones de autoridad y de asociación* [*dans les relations d'autorité et d'association*] tales como se establecen (incluida la relación entre padre e hijo). [Y] cuando la mujer entra en un 'contrato', es *viniendo hacia los varones, es reconociendo su dependencia en el seno de la sociedad patriarcal* [*en reconnaissant sa dépendance au sein de la société patriarcale*]» (2016: 185).

Años después, en 1980, Guattari/Deleuze —al igual que Carol Pateman y Monique Wittig— definen al 'contrato' como un mecanismo de poder que instaura y re-produce una perversión extrema («*extrême perversion du contrat*»), porque consigue que el sujeto se encadene a sí mismo («*se lier lui-même*»), logrando así que la sujeción y la dominación ocurran, también, entre sí mismo y sí mismo («*entre soi et soi*»), y en virtud de una máquina de integración jurídica («*intégration juridique*») de tipo contractual: «el 'contrato' es una expresión *jurídica* cuyo resultado es la *sujeción*»[55]. La fórmula es contrato = sujeción (servidumbre voluntaria); pero se trata de una *sujeción que subjetiva,* que produce subjetivación, pues las supuestas "facultades" o potencias del sujeto

---

[54] GUATTARI/DELEUZE (1980: 448).
[55] GUATTARI/DELEUZE (2012: 575; 435).

no son sino un calco de las facultades o poderes del Estado[56] (y el Estado, a su vez, instituye las facultades masculinas y viriles como activas y universales por oposición a las facultades femeninas, consideradas y tipificadas como pasivas y ancladas en la particularidad).

El 'contrato' supuestamente consentido —con el que se codifican y axiomatizan todos los *intercambios* de flujos fragmentados y privatizados (flujos de trabajo, de personas, de sexos y sexualidades, de órganos, de secreciones de órganos, de niñxs, de animales, etcéteras)[57]— nos entrampa en un régimen de «servidumbre voluntaria», donde 'voluntaria' no significa que dicha servidumbre sea *querida y buscada*; antes bien, la servidumbre

[56] Esto es precisamente lo que afirma Schlegel en su *Ensayo sobre el concepto de Republicanismo* (1796): «Las partes integrantes del 'poder político' se comportan entre sí respecto al conjunto como se comportan las diversas partes integrantes de la 'facultad cognoscitiva' entre sí y en relación al conjunto. El poder *constitutivo* corresponde a la 'razón', el *legislativo* al 'entendimiento', el *judicial* al 'juicio' y el *ejecutivo* al 'sentido', a la capacidad de visión» (1983: 45). Cf. asimismo, GUATTARI/DELEUZE (2012: 381; 374): «En la filosofía llamada 'moderna' y en el Estado llamado 'moderno' o racional, todo gira alrededor del *legislador* y del *sujeto*. [...] "Obedeced siempre, pues, cuanto más obedezcáis más dueño seréis, puesto que sólo obedeceréis a la razón pura, es decir, a vosotros mismos". Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de *bendecir los poderes establecidos* y de *calcar* su 'doctrina de las facultades' de los órganos de poder de Estado. El 'sentido común', la unidad de todas las facultades (como centro del *Cogito*), es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la "crítica" kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo. Kant no ha cesado de criticar los "malos usos" *para mejor bendecir* la 'función'. No debe, pues, extrañarnos que el filósofo haya devenido "profesor público" o "funcionario de Estado". [...] La respuesta del Estado es *dirigir* las obras: *introducir* en todas las divisiones del trabajo la distinción suprema de lo 'intelectual' y lo 'manual', de lo 'teórico' y lo 'práctico', copiada de la diferencia 'gobernantes/gobernados'».

[57] GUATTARI/DELEUZE (1995: 148): «Nuestras sociedades modernas han procedido a una vasta *privatización de los órganos*, que corresponde a la descodificación de los flujos que se han vuelto *abstractos*». Si seguimos a María Mies, lo que llaman "alquiler de vientres" o "subrogación de vientres" es (junto con la prostitución) el resultado de la fragmentación y privatización de los órganos, operada por nuestra sociedad andromórfica, familiarista, edípica, y falocrática.

voluntaria es como un oxímoron con el que se describe una doble sujeción: sujeción jurídico-social (*«l'assujettissement social»*) y esclavitud maquínica, diagramática, inconsciente, deseante o libidinal (*«l'asservissement machinique»*)[58]. El llamado contrato consentido es sin dudas un instrumento o tecnología *de poder* —en términos de sujeción, dominación, disciplinamiento, integración y control— muy conveniente y funcional para el sistema patriarcal, porque instituye *de jure* y bajo una supuesta 'forma de universalidad' toda una serie de violencias, injusticias y desigualdades (verticalidades, disimetrías, jerarquías, autoridades) existentes *de facto*, hace pasar por "jurídicas" unas formas de dominación, sujeción, subordinación, gobierno que desde el vamos son *extra-jurídicas* (eso que Foucault llama «ilegalismos»):

> «En realidad me parece que el «Derecho» (que diferencia 'lo permitido' y 'lo prohibido') no es de hecho más que un instrumento de poder en definitiva bastante inadecuado y bastante irreal y abstracto. En concreto, que *las relaciones de poder* son mucho más complejas, y lo que traté de analizar es precisamente todo lo

---

[58] Con ironía y humor negro, Guattari/Deleuze nos decían: «Nosotros tenemos el privilegio de soportar, a través de las mismas cosas y de los mismos acontecimientos, *las dos operaciones a la vez* [*les deux opérations à la fois*]. Sujeción *y* esclavitud [*Assujettissement et asservissement*], más que dos estadios, forman *dos polos co-existentes* [*deux pôles co-existants*]» (2012: 461-465). Cf. asimismo, GUATTARI (2004: 107; 96): «La servidumbre maquínica [*asservissement machinique*] no coincide con el sometimiento social. Mientras que el sometimiento social involucra a 'personas' globales, a 'representaciones' subjetivas fácilmente manipulables, la servidumbre maquínica *organiza elementos infra-personales e infra-sociales, en función de una economía molecular del deseo* mucho más difícil de "mantener" en el seno de relaciones sociales estratificadas. [...] Es así como logra articular entidades a primera vista radicalmente *heterogéneas* en el seno de *un mismo sistema general* de 'inscripción' y de puesta en equivalencia: bienes materiales y económicos, actividades humanas individuales y colectivas y procesos técnicos industriales y científicos. [...] Extrae de cada uno de ellos *un único y mismo plus-valor maquínico*, o valor de explotación maquínica. [...] El capitalismo pretende apoderarse *de las cargas de deseo* producidas por la especie humana. Se instala en el corazón de los individuos a través del cauce indirecto de la servidumbre maquínica».

extra-jurídico, todas las coacciones extra-jurídicas que pesan sobre los 'individuos' y que *atraviesan el cuerpo social*» (Foucault, 2012: 41).

Con el 'contrato social' que sostiene al Estado ocurre lo mismo que con el 'contrato laboral' que sostiene al Capital, y con el 'contrato sexual' que sostiene tanto a la familia conyugalizada como al sistema prostituyente[59]: se trata de *capturas* (literalmente trampas para cazar)[60] jurídico-civiles y maquínicas que viralizan un esquema o diagrama fundado en relaciones "de intercambio" fiduciario (do ut des); diagrama de poder con el cual se encubre una desigualdad material (social y sexual) de base, porque al *codificar* una relación social con un instrumento jurídico-contractual patriarcal (formal y abstracto) se acaba encubriendo u opacando una disimetría de poder y una desigualdad en la dinámica de los *flujos reales* (se encubre la relación de falo-poder pre-establecida).

---

[59] Catherine MacKinnnon nos decía a propósito de esto que «no podemos hablar de 'producción' sin señalar que la división sexual, al igual que el acoso sexual y la prostitución (y las tareas domésticas), *sostienen* y *constituyen* el 'mercado laboral'» (2014: 97). En 1978 Colette Guillaumin planteaba que «las mujeres *son intimadas* a encontrar un empleo de esposa (de mujer), es decir, de vender-*se* (y no de vender su sola 'fuerza de trabajo'), para poder vivir y hacer vivir a sus hijos». Y además, nos decía que las instituciones sociales existentes «constituyen una actualización del *sexaje*», es decir, de «la apropiación material de la clase de las mujeres por parte de la clase de los varones», y que «los medios utilizados para la apropiación de la clase de las mujeres [son:] (a) el mercado de trabajo; (b) el confinamiento en el espacio; (c) la demostración de fuerza; (d) la obligación sexual y (e) el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario» (2005: 46-47; 44).

[60] DELEUZE (2017, 43; 47; 49): «Supongamos que definimos al aparato de Estado como un aparato de captura; vemos que funciona como una trampa, en el sentido en que se habla de una trampa para cazar. [...] El aparato de Estado es un aparato de captura: captura a los seres humanos. [...] El Estado ha tenido Policías y carceleros mucho antes de haber tenido y de haberse apropiado de la máquina de guerra bajo la forma de una 'institución militar'. Ha procedido, ante todo, con policías y carceleros. ¿De dónde provenía tal poder? ¿Qué es esta *captura civil* que no se hace a través de las armas?».

Dicho sea de paso, se suele sostener que Foucault "omitió" hablar de la caza de brujas[61], cuando sin embargo Foucault denunció al 'contrato' y a la relación jurídica como la nueva arma estratégica con la cual el Estado y la Iglesia procedieron a cazar, torturar, y quemar a las brujas (y encerrar a las posesas)[62]. En efecto, Foucault estudia cómo la caza de brujas *se justificó* con las armas jurídicas del derecho estatal y eclesiástico: el Derecho servía para demostrar que la bruja era culpable y punible *porque* celebraba un contrato/pacto *voluntariamente consentido* con el Diablo (contrato que incluye fornicación, magia, y conductas sexuales diabólicas que rayan lo criminal)[63]. Así, en la racionalidad, en la imaginación y en la fantasía de los inquisidores varones la bruja debía *retribuir* al Diablo con su libre e irrestricta disposición sexual.

---

[61] Cf. SCASSERRA (2018 y 2021) y FEDERICI (2009: 16; 191-192).

[62] Cf. *Les déviations religieuses et le savoir medical* (1994a, T1: 624-635). Además, está el texto de 1969 titulado *Médècins, juges et sorciérs au XVII*e *siècle* (1994a, T1: 753-766). Durante el curso de 1969 que imparte en la flamante Vincennes, titulado *El discurso de la sexualidad*, vuelve sobre el tema (2020: 217). En 1975 le dedica un amplio desarrollo en su curso del Collège de France titulado *Los Anormales:* la clase 9 está dedicada a la caza de brujas y al encierro de las posesas, y en la clase 3 nos recuerda que lxs llamadxs "hermafroditas" (intersexualidad) eran acusadxs de monstruosidad y de pacto satánico, torturadxs (obligadxs a confesar su supuesta culpabilidad) y enviadxs a la hoguera (2000b). En 1976 retoma el mismo tema en dos textos: *L'extension sociale de la norme* (1994a, T3: 74-79) y *Sorcellerie et folie* (1994a, T3: 89-92). Finalmente, en 1978 lo menciona más bien al pasar, en el texto *Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les "structures du pouvoir"* (1994a, T3: 669-978), donde resalta la orientación «*machiste*» de la Iglesia, recordando que en el siglo XV los «*sodomites*» eran quemados en la hoguera como las «*lesbiennes*» (la acusación de lesbianismo era pie para la acusación de brujería).

[63] FOUCAULT (2000b: 193; 195-197): «Uno de los elementos que habían sido fundamentales en la 'brujería' es el *pacto*. Regularmente, la brujería tenía la forma del *intercambio*. Principio del intercambio que está marcado precisamente por el pacto, un pacto que sanciona un acto sexual transgresor. [...] La voluntad de la bruja que está involucrada es, en el fondo, una voluntad *de tipo jurídico* [*la volonté de la sorcière qui est impliquée est une volonté, au fond, de type juridique*]. La bruja suscribe el intercambio propuesto: "Tú me propones placer y poder, yo te doy mi cuerpo, te doy mi alma". La bruja suscribe el intercambio, firma el pacto: en el fondo, es un sujeto jurídico [*un sujet juridique*]. Y en ese concepto podrá castigársela [*être punie*]».

El *paranoico* pensamiento jurídico patriarcal se representaba toda la escena de la siguiente manera: Satanás otorgaba a la Bruja un poder inusitado, pero como contraprestación fiduciaria la bruja accedía (por voluntad y por goce propio) a entregársele sexualmente («*possession sexuelle*»); este es el clarísimo «do ut des» que el Diablo (vuelto una especie de Marido-Proxeneta) propondría, o más bien, extorsionaría, a las brujas[64]. Por contra, Foucault muestra que el tipo de consentimiento que se les arrancaba y extorsionaba a las posesas era de tipo diferente (a diferencia de la relación Diablo-Bruja, en la relación Diablo-Posesa los poderes no suponían la existencia de una posesión sexual: «*Pas de possession sexuelle: simplement cette insidieuse pénétration dans le corps de sensations étranges*»)[65].

El contrato consentido jurídico-fiduciario, cuya fórmula diagramática (nos decían Fichte y el resto) es la del "te doy *para*

---

[64] FOUCAULT (2000b: 193): «"Tú me das tu alma (le decía Satán a la bruja) y yo te daré una parte de mi poder"; o bien el diablo decía: "Te poseo carnalmente y te poseeré carnalmente *todas las veces que yo quiera* [*je te posséderai charnellement chaque fois que je voudrai*]. Como recompensa y a cambio, podrás recurrir a mi presencia sobrenatural cada vez que lo necesites"; "Te doy placer (decía Satán), pero tú podrás hacer todo el mal que quieras. Te transporto al Sabbat, pero tú podrás llamarme cuando quieras y me presentaré donde lo desees"».

[65] FOUCAULT (2000b: 194-200): «En líneas generales, podemos decir lo siguiente: así como la 'brujería', sin duda, fue a la vez el *efecto*, el punto de inversión, y el *foco de resistencia* [*foyer de résistance*] a esa ola de cristianización y a los instrumentos que fueron la Inquisición y sus tribunales inquisitoriales, de la misma manera, la 'posesión' fue el efecto y el punto de inversión de esa otra técnica de cristianización en que consistieron el confesionario y la dirección de conciencia. [En el caso de la mujer poseída] podrán advertir que con el consentimiento, el no rechazo, la pequeña complacencia, estamos muy lejos de la gran masa jurídica del consentimiento dado *de una vez y para siempre* y autenticado por la bruja (cuando firma el pacto que ha concertado con el diablo). Dos clases de consentimiento, pero también dos clases de cuerpo. [...] Lo que la brujería fue en el Tribunal de la Inquisición, la posesión lo fue en el confesionario. [...] Creo que se puede decir lo siguiente: hasta el siglo XVI, la posesión no era, sin duda, nada más que un aspecto de la brujería; luego, a partir del siglo XVII (probablemente a partir de los años 1630-1640), hay en Francia, al menos, una tendencia a la relación inversa, vale decir que la brujería va a tender a no ser más que una dimensión, no siempre presente, de la posesión».

que des", la del "te entrego *para* recibir", la del "renuncio *para* ganar" (do *ut* des), y la del "hago para que hagas" (facio *ut* facias) encubre y mistifica, por ejemplo, el hecho de que el flujo de dinero (llamado «salario») que entra en el bolsillo del trabajador (mero poder *improductivo* de compra, de pagos, y de consumos individuales)[66] *nunca es del mismo tipo* que el que el flujo de dinero (llamado «ganancia») que entra en los bolsillos y balances del capitalista, que es un poder *productivo* de financiamiento y de inversión, es decir, un poder para transformar 'capital dinerario' o comercial en 'capital productivo' (es capital-dinero que compra fuerza de trabajo ajena pagándole un 'salario' para ponerla a producir 'ganancia' o '*plus*-valor', es, como dice Marx, «*Money which begets Money*», dinero que engendra más dinero)[67]. Tanto el trabajador como el capitalista *gastan dinero* en mercancías (ambos consumen); pero para conseguir dichas mercancías (que satisfacen sus necesidades humanas), el uno gasta o consume su propio *salario*, mientras que el otro gasta o consume sólo una parte de su ganancia (un parte de la plus-valía, extraída del sobre-trabajo no pagado). Además, el poseedor de 'salario' es un ser humano que *ha tenido que* venderse dinerariamente a otro ser humano, y el poseedor de 'ganancia' es un ser humano que *ha querido* comprar dinerariamente a otro ser humano. La disimetría *en* el flujo es clara: tanto en el caso del contrato patrón-trabajador, como en el contrato diablo-bruja, como en el contrato esposo-esposa, como en el contrato prostituyente-prostituida; pero los últimos tres fueron la condición histórica de posibilidad para el primero.

¿Cómo no ver que la *relación* (agenciamiento) de tipo jurídico-contractual encubre en el plano de la economía general (social y

[66] MARX (2009: 12): «El 'dinero' es tan sólo la *forma modificada* de los "medios de subsistencia"; y no bien lo ha recibido, el obrero lo convierte de nuevo en "medios de subsistencia"».

[67] MARX (DK, T1.V1.: 189); (DK, T1.V2.: 705); (DK, T2.V4.: 33-34).

sexual) unas relaciones disimétricas, verticales y jerárquicas de poder que están a su vez montadas sobre relaciones disimétricas, verticales y jerárquicas de alianza, de producción, de propiedad, de sexo-género, de capacidades, de color de piel, de aspecto físico o estético, de edad, etcéteras? La sujeción es *interseccional* y *transversal* a todo el cuerpo social, y como plantea Foucault, ni siquiera hace falta echar mano al concepto de 'represión' (o a la «hipótesis represiva» en torno al poder)[68].

Los flujos de potencia están cargados e investidos (catectizados) con signos de potencia diferente, y *eso* es lo que queda invisibilizado con la teoría del 'intercambio' y del 'contrato' consentido, porque los hace pasar como si fuesen idénticos, libres e iguales, simétricos, justos.

Por eso ya en 1971 Deleuze nos decía, hablando de la diferencia entre el flujo de dinero-*salario* y el flujo de dinero-*ganancia* que, «aunque parezca que son convertibles una en otra [...], no son de la misma potencia. Una es verdaderamente un signo de potencia económica, la otra no es nada, es literalmente el signo de la *impotencia del asalariado*» (2005: 66-68). Hay una absoluta disimetría *en la relación* entre los flujos de dinero: uno es un flujo de dinero que no engendra más dinero (salario), en cambio el otro sí, es valor que se auto-valoriza a sí mismo (ganancia)[69]. Y sin embargo, la abstracción de la forma-dinero del «salario» (el hecho de que el trabajo sea trabajo *asalariado* o pagadero en dinero) encubre dicha disimetría, y hace aparecer "como si" no existiera. Un año después Guattari/Deleuze plantean que, metabólicamente hablando, ambos flujos de dinero son flujos de *potencia* totalmente

[68] FOUCAULT (1996b: 70): «Si se admite que la función del poder no es esencialmente la de prohibir, sino la de producir, *producir placer*, en este momento se puede comprender a la vez cómo podemos obedecer al poder y encontrar en esta obediencia un placer que no necesariamente es 'masoquista'».

[69] MARX (DK, T1.V1.: 189): «Dinero que engendra dinero: "*money which begets money*", reza la definición del capital».

diferente, y por lo tanto suponen (y habilitan) diferentes *posiciones sociales* de poder; aún cuando, en su apariencia metafísica y tautológica, sean *el mismo* dinero ("cien pesos son cien pesos, sin importar quién lo tiene"):

> «No es el mismo dinero el que entra en el bolsillo del asalariado y el que se inscribe en el balance de una empresa. En un caso, signos monetarios *impotentes* de «valor de cambio», un flujo de "medios de pago" relativo a bienes de consumo y a «valores de uso», una relación bi-unívoca entre la moneda y un abanico (siempre impuesto) de productos [...]. En el otro caso, signos de potencia del capital, flujos de financiamiento, un sistema de coeficientes diferenciales de producción que manifiesta una fuerza prospectiva o una evaluación a largo plazo, no realizable *hic et nunc*, y que funciona como una axiomática de las cantidades abstractas» (1995: 235; 237).

El acto de intercambiar y de celebrar contratos que sellen dicho 'intercambio' (por ejemplo: la promesa de realizar un trabajo para otro ser humano "a cambio de" un salario en dinero como contraprestación) es, ya, una *modalidad* de la sujeción y de la obediencia, y no una virtud. Y si, lejos de ser una virtud, el trabajo constituye más bien una desdicha o maldición[70], ello no es porque el 'trabajo', en sí mismo y en tanto que tal, lo sea (pues el trabajo no tiene esencia sino que es él mismo una potencia *actual*, siempre en acto); por el contrario, es *la relación de producción y de poder* (es la manera de agenciar las fuerzas o potencias productivas y reproductivas) la que hace al trabajo devenir o bien una actividad dichosa o bien una actividad desdichada (alienante y depotenciadora).

---

[70] Marx dice que trabajar «no constituye ninguna dicha [*Glück*], sino una *maldición* [*Pech*]» (DK, T1.V2., 616), y que el trabajador está «socialmente *obligado* a vender todo el tiempo de su vida activa su capacidad misma de trabajo, por el precio de sus 'medios de subsistencia' habituales» (DK, T1.V1., 327).

Montesquieu (en 1735), y también el idealismo alemán (Kant, Fichte, Hegel), coinciden en una misma mistificación jurídico-contractual: «Cuando todo el mundo obedece y trabaja, el Estado goza de una feliz situación» (*Quand tout le monde obéit, & que tout le monde travaille, l'État est dans une heureuse situation*) (2000: 212). Este es el principio gubernamental de la ciencia filosófica de Estado, o 'ciencia real' (*«science majeure ou royale»* o *«science royale d'Etat»*), que se ha montado a lo largo de toda la Modernidad, y que para Deleuze y Guattari constituye la imagen dogmática y moralizante del pensamiento (*«l'image dogmatique et moralisante de la pensé»*)[71]. Y es a raíz de esta sobrecarga jurídica y moral, que ambos apelan a una contra-filosofía:

> «El discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la 'Ley', la 'institución', y el 'contrato', que constituyen el problema del Soberano (y que atraviesan la historia *sedentaria* que va de las formaciones despóticas hasta las democráticas). El «significante» es en verdad el último avatar filosófico del Déspota. Si Nietzsche se separa de la filosofía es quizá porque es el primero que concibe otro tipo de discurso a modo de *contra-filosofía*. Es decir, un discurso ante todo *nómada*, cuyos enunciados no serían productos de una máquina racional administrativa (con los filósofos como *burócratas de la razón*), sino de una máquina de guerra móvil» (Deleuze, 2005b: 329).

El Estado-nación (red de alianzas masculinizantes y falicizantes de poder) ha devenido moderador o gestor *inmanente* de la desterritorialización «lunática» del capital[72]. En otras palabras, el Estado es un «fenómeno de intra-consistencia» para el capital[73]; y también para el Falo. Foucault dice que el Estado no tiene «entrañas», que no tiene «interioridad», sino que estrictamente

[71] DELEUZE (1993: 185).
[72] GUATTARI/DELEUZE (1995: 266); (2012: 460).
[73] GUATTARI/DELEUZE (2012: 440). Cf. asimismo, DELEUZE (2017: 270).

hablando sólo hay un *proceso de estatismo continuo*, como proceso de modulación permanente, siempre por rehacer[74]. Y Guattari nos dice que el Estado también está en el deseo: el Estado funciona en la libido (inconsciente)[75]. El Estado-nación, al organizar *todas* las relaciones y las prácticas humanas (económicas, sociales, simbólicas, sexuales) según el modelo jurídico-contractual (do ut des, facio ut facias), no *excluye* la existencia de la desigualdad, la pobreza, o la violencia sexual; al contrario, es como una especie de 'ilegalismo' necesario y fundante; y su papel como umbral de intra-consistencia es *producir y distribuir* en tal lado (tal clase, sexo-género, color de piel, capacidades, edades, etc.) los excesos y los privilegios, y en tal otro las carencias y las exclusiones. Por eso decir que ante tal o cual problemática que el Estado "está ausente" es mistificar los problemas relativos al falo-poder; en rigor, el Estado distribuye meticulosamente tanto sus presencias como sus ausencias (ausencias que son rodeos en el arte de presentarse):

---

[74] FOUCAULT (2007: 95-96; 18-19): «El Estado no tiene esencia [*l'État n'a pas d'essence*]; no es un 'universal', no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una *perpetua estatización* o de perpetuas estatizaciones [*de perpétuelles étatisations*], de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar *de manera insidiosa* las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. Como muy bien sabemos, el Estado no tiene entrañas [*l'État n'a pas d'entrailles*], y no simplemente en el sentido de que no tenga 'sentimientos' (ni buenos ni malos), sino que no tiene entrañas, no tiene interior: no es nada más que el efecto móvil [*l'effet mobile*] de un régimen de gubernamentalidades múltiples [...]. El Estado es a la vez lo que existe y lo que aún no-existe en grado suficiente. Y la 'razón de Estado' es justamente una práctica o, mejor, la racionalización de una práctica [*une rationalisation d'une pratique*] que va a situarse entre un Estado presentado como 'dato', y un Estado presentado como algo por construir y levantar».

[75] GUATTARI (2013: 141; 98): «El Estado está en todas partes, y *antes* de encarnarse en 'instrumentos represivos', funciona en la libido. Decimos bien la «libido», pues el movimiento de las 'ideas', sobre todo en este campo, no puede ser separado *del metabolismo del inconsciente social*. [...] El poder de Estado está en todas partes, y conviene darse en todas partes medios específicos para desalojarlo, incluida en la cabeza de las "masas" y en la de los dirigentes».

> «Sabemos incluso que la sociedad *está organizada para* distribuir la 'falta' en tal lugar, el 'exceso' en tal otro lugar. [Por eso] no decimos que no hay falta. Decimos: los fenómenos de 'falta' no tienen nada que ver con el deseo. [...] De Platón a Lacan, uno se encuentra con la Iglesia» (Guattari/Deleuze, 2016c: 221; 226).

Si hay falta/carencia, ella es producida; no es ni genética ni constitutiva (es efecto, no causa). Los fenómenos de 'falta' deben ser ellos mismos explicados (no supuestos); análogamente, si hay fenómenos de ausencia de Estado. Al tomar el esquema fiduciario jurídico-contractual (andromórfico, viril y falocrático) como modelo y diagrama para codificar y axiomatizar *todas* las prácticas y *todas* las relaciones humanas (incluso las sexuales y deseantes) se eleva al 'contrato' y al supuesto 'intercambio' al status de paradigma, se lo encumbra como signo de signos, como *significante dominante* (y despótico) para todas las relaciones y los investimentos económicos, sociales y sexuales. Nos colocamos de lleno bajo el régimen y el imperio del Falo. Hegel elevaba al contrato al status de necesidad de la razón: «es tan necesario racionalmente que los seres humanos *entren en relaciones contractuales* (donar, permutar, comerciar) como que posean propiedad» (1975: 96). Es el buen sentido común (el *gesunder Menschenverstand* o el *bon sens*) patriarcal el que sólo nos habla en términos de "Estado presente" o "ausente"; pero Guattari y Deleuze nos muestran que, presente o ausente, el diagrama de poder ya existente no hace más que distribuir y re-inyectar la anti-producción y la carencia (la ausencia, la falta y el Falo) en el seno mismo de la producción social (y también en el seno mismo del deseo, del inconsciente, de la libido sexual, de las máquinas deseantes, de los agenciamientos colectivos)[76].

[76] En 1966 Guattari ya nos decía: «Es imposible separar la 'producción' de tal o cual bien de consumo de la 'institución' que soporta esta producción. [...] La máquina de

Los filósofos modernos necesitan partir de esta petición de principio incuestionada: como no contemplan (y no desean)[77] *otro modo de relación* que no sea la relación fiduciaria jurídico-contractual (ora justificada por un materialismo mecanicista, ora justificada por un idealismo organicista), ni *otro modo de organización* que el estatal-capitalista (patriarcal), necesitan partir de un 'sujeto' (o persona jurídica) individual que esté cerrado sobre sus necesidades e intereses (y sobre sus derechos personales y reales), y por lo tanto, *ahuecado* por la necesidad de propiedad y apropiación (de cosas, personas, y órganos sexuales de personas). Montan una concepción del sujeto en perpetua situación de 'falta' o 'carencia', en perpetua situación de tensión, en perpetua situación de trabajo y de deuda, teniendo que venderse o alquilarse sí mismo, pero también anhelando comprar o alquilar a los demás (usufructuarlos).

Y esta concepción tan particular del sujeto tiene sus consecuencias en el plano de la sexualidad: ahuecado como está por la falta y la necesidad, por el anhelo de apropiación, el sujeto vive su propia sexualidad como constantemente necesitada de un 'placer' que se expresa siempre bajo la modalidad de la "descarga" (vive su sexualidad y su placer únicamente en términos de penetración, descarga, eyaculación)[78]. Pero esto no es más que la 'masculinidad' (y la falocracia) que se han colocado como vara de medida del 'sujeto' en tanto que tal.

Estado, la máquina de represión, *producen la anti-producción,* es decir, 'significantes' que están ahí para obstruir, impedir el surgimiento de todo proceso subjetivo de grupo» (1976: 189).

[77] DELEUZE (2005: 183; 187): «*Pensar y desear son la misma cosa.* [...] El deseo *es* pensamiento, posición de deseo *en* el pensamiento, [pues] el deseo es *constitutivo* [productor] de su propio 'campo de inmanencia', es constitutivo *de las multiplicidades que lo pueblan*».

[78] He estudiado estos problemas en: CHICOLINO (2021a y 2021b).

4. Nunca ha habido una 'economía del intercambio'

«El deseo ignora el intercambio, no conoce más que el robo y la donación [*Le désir ignore l'échange, il ne connaît que le vol et le don*]» (Guattari/Deleuze, año 1972).

Desde una perspectiva genealógica y microfísica (y micropolítica), es decir, desde una perspectiva analítica del falo-poder que se haya desmarcado de la «sobrecarga moral y jurídica», resulta evidente que lejos de ser un mero "instrumento" jurídico para reglamentar y regularizar los intercambios (bajo una forma neutral de universalidad), el *contrato* es un dispositivo de poder (un aparato de captura social y libidinal) inventado por y para el patriarcado; y en tanto que tal, supone una relación de poder determinada, ya producida y ya inscrita (y productora de inscripciones).

El contrato, entonces, no es una "condición" o una "garantía" previa para la acción, sino que es *productor de acción*, es «una forma de actuar sobre la acción del sujeto», pues el contrato, como toda relación de poder, «incita, induce, seduce, facilita»; no está hecho más que para actuar o ejercer una acción (*indirectamente*) sobre la acción del otro, sobre las acciones actuales o posibles del otro:

> «En efecto, lo que define las relaciones de poder es un 'modo de acción' que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros. En cambio, actúa sobre sus acciones: una acción sobre una acción, sobre acciones existentes u otras que pueden suscitarse en el presente y en el futuro» (Foucault, 2001b: 252-253).

En otras palabras, el contrato es una manera de encarnar y de producir una determinada relación social y deseante entre fuerzas: *produce la relación de una fuerza con otra fuerza,* pero de modo tal que la fuerza no actúe directa e inmediatamente sobre el 'cuerpo' y

la ‘psiquis’ del otro, sino sobre las ‘acciones’ (actuales o posibles) efectuadas por el cuerpo pisco-sexuado del otro; es decir, sobre lo que el cuerpo y el pensamiento del otro *puede* (sobre sus propias fuerzas y potencias). El contrato actúa en un campo virtual y a la vez real, determinado un campo de acción actual o posible. Lo que nuestro cuerpo y nuestra psiquis podrán (lo que podrán nuestras fuerzas socio-psico-sexuadas), eso no está dado de antemano, sino que es *producto y efecto* de la relación contractual en tanto que régimen de inscripción humana.

Desde esta perspectiva microfísica y genealógica logramos desmarcarnos de la ‘hipótesis represiva’, puesto que al definir al contrato no según su forma jurídica de universalidad abstracta sino como un aparato de captura (dispositivo de falo-poder), vemos que lejos de tener como función prohibir, negar, violentar, reprimir, delimitar, constreñir, engañar, al contrario, el contrato *suscita, incita, seduce, convoca* (tiene una función positiva en la sociedad, aún cuando su reverso sea el robo). El contrato no está hecho para discernir las voluntades y las acciones justas, legales, legítimas (conformes a Derecho) de las que no lo son. La analítica del sexo-poder no concibe al contrato desde la perspectiva del Derecho (forma de universalidad) sino desde la perspectiva política, sexo-politizadora (forma patriarcal de captura).

Sólo así logramos desmarcarnos de la falsa alternativa que nos proponen las teorías clásicas (y sus pervivencias contemporáneas) del poder: “O bien se nos reprime, se nos prohíbe; o bien se nos engaña, se nos ideologiza” (el clásico binomio represión/ideología, inaugurado con Platón)[79]. Según esta teoría compartida por la filosofía dialéctica, por el psicoanálisis y por el marxismo

[79] Es en el *Filebo* (58b) de Platón donde Sócrates dice que, según Gorgias, «el arte de la *persuasión* aventaja con mucho a todas las técnicas (consigue, en efecto, que todo se le someta voluntariamente y no por la *fuerza*)» (1992: 107). La fórmula se repite en *República* y *Leyes:* la Ley se debe aplicar o por la persuasión (*peithó*) o por la fuerza (*bía*). Cf. *República:* 365d7; 519e4; 536e; 548b-c; 574a; *Leyes:* 722b5.

dogmatizante, la ideología *deforma la psiquis* (engaña, fascina, neurotiza, inyecta la contradicción y la escotomización), mientras que la violencia y la represión *deforman el cuerpo* (mutila, encierra, medica, proscribe, paraliza), actuando ambas directamente contra y sobre el cuerpo psico-sexuado. Pero, como vemos, la esencia del ejercicio del poder (falo-poder) no consiste en actuar *directamente* (sobre el cuerpo y sobre la psiquis), sino *indirectamente* (sobre la acción de una acción sobre otra acción); el ejercicio del poder funciona estrategizando y diagramatizando nuestros campos de acción (psico-socio-sexuales) actuales o posibles.

En síntesis: *Bía* y *Peithó*, es decir, la violencia y el engaño no son *lo propio* (lo constitutivo) del ejercicio del poder patriarcal, sino solamente una modalidad de su ejercicio, aún cuando dicho ejercicio *pueda* conducirse —y, en efecto, lo hace cotidianamente— echando mano a la violencia psico-física y al engaño de la ideología:

> «El poder puede actuar sobre los cuerpos y sobre las almas, pero incluso cuando actúa sobre las almas lo hace de un modo distinto al de la 'ideología', e incluso cuando actúa sobre el cuerpo lo hace de un modo distinto al de la violencia y la 'represión'. Si tuviéramos que esperar que el poder sea represivo, hace ya un largo tiempo que no habría poder. Procede de otra manera. Es represivo en "última instancia", sí, *cuando no puede operar de otro modo*, pero de lo contrario se las arregla muy bien sin ser represivo. Hay medios mucho más sutiles, que no son ni la ideología, ni la represión.
>
> [...] ¿Es la 'violencia' una relación de fuerzas? No, la violencia no es una relación de fuerza, es decir no es una relación de una fuerza con otra fuerza. ¿Qué es la violencia? Es la relación de la fuerza con un 'ser' o un 'objeto'. [...] Una acción sobre una acción no es una violencia. La violencia nunca actúa sobre una acción, la violencia se ejerce sobre el soporte de una acción, sobre el sujeto de una acción. Una violencia no actúa sobre una acción. [...] La relación de la fuerza con 'algo' o 'alguien' (es decir la relación de la fuerza con un

> cuerpo o con un alma), no es lo mismo que la relación de la fuerza con la fuerza. Lo que define a la *micro-física* es la relación de la fuerza con la fuerza, lo que define a la *macro-física* son los resultantes, es decir la relación de la fuerza con algo o alguien, [por eso] la violencia es la acción que consiste en *deformar*.
>
> [...] El poder es fundamentalmente una cuestión de estrategia, llamando 'estrategia' al campo de una multiplicidad de fuerzas en relación, siempre *o bien para mandar, o bien para obedecer*» (Deleuze, 1986: 48-49; 68-70).

El poder (los falo-podres) estrategizan actuando a nivel informal o no-formal: no imponen una forma trascendente a una materia pre-existente, sino que *suscitan y excitan* nuestras acciones y pasiones, nuestras potencias de espontaneidad (potencias de afectar a otros) y de receptividad (potencias de ser afectados por otros) en relación con el deseo de mandar y con el deseo de obedecer. Porque la lógica diagramática y metabólica (relacional, práctica, y organizativa) del patriarcado provoca una escisión de las potencias humanas en activos y pasivos, superiores e inferiores, dirección y ejecución, mando y obediencia (calcadas, todas, de la relación varón/mujer).

¿Y qué ocurre con aquellos que ya no quieran obedecer nunca más? El juego patriarcal milenario está trucado de antemano: deberá arreglárselas (estrategizar) para tener que mandar, pues, o bien se es amo o bien esclavo, o bien se dirige o bien se es dirigido. Dentro del tablero (diagrama) falo-patriarcal sólo hay una salida para no ser ya más esclavo: volverse un amo (esclavizar a los demás). Es toda el melodrama de los distintos rostros que, a lo largo de la historia, fue adquiriendo el personaje del 'esclavo liberto'. Marx ha escrito bellas páginas sobre la modulación histórica de este personaje bajo los distintos modos de producción (historia que el marxismo clásico ha arrumbado en el olvido). ¿No es el esclavo liberto el que produce el capitalismo? Inquietante

hipótesis de Marx. El capitalista y el terrateniente (los nuevos explotadores) no nacieron siéndolo: tuvieron que llegar a serlo, devinieron lo que son; pero, ¿cómo? El esclavo liberto no en tanto que individuo particular sino en tanto que «personaje colectivo»[80], en tanto que *personificación* de determinadas relaciones sociales de producción (el «incluido excluido», el «fuera de status», y por tanto, fuera de Derecho, o al borde del Derecho, rozando lo extra-jurídico), jugó un rol fundamental[81].

Pero ocurrirá que, a partir de un determinado momento, el 'contrato' se convirtió en una herramienta fundamental de *estrategización* del patriarcado, y no sólo de estratificación y segmentación. La esclavitud, la sujeción, la servidumbre …, ¿tendrá que suscitarnos, incitarnos, convocarnos, seducirnos con una nueva servidumbre voluntaria?

Pero entonces el contrato ha de suponer (y ser inseparable de) una determinada *red de alianzas* andromórficas, falométricas y patriarcales que —microfísica y metabólicamente hablando— pongan a las fuerzas y potencias femeninas (y de todo lo considerado como "femenino" o "feminizante") al servicio de las fuerzas masculinas.

---

[80] Deleuze (2017: 200).

[81] Deleuze (2017: 196; 216; 229; 197; 199): «El esclavo liberado es un 'excluido', pero un excluido *del adentro*. No tiene estatuto, no tiene "derecho público", no tiene status. [...] No son esclavos privados liberados, son esclavos *públicos* liberados. [...] No solamente se convertirá en propietario privado, sino que se convertirá en amo del doble dominio del *comercio* y del *artesanado*, si prefieren, *de la moneda mercantil y de la empresa*. [...] Y son estos libertos los que van a devenir al mismo tiempo propietarios privados, pequeños *propietarios privados* de parcelas, pequeños *empresarios*, pequeños *comerciantes*, casi por fuera de las mallas o bajo las mallas de la sobre-codificación imperial. Son ellos los que van a hacer correr flujos de apropiación privada». He analizado en detalle los textos de Marx y de Deleuze en los que se desarrolla la historia del 'esclavo liberto', en: CHICOLINO, Martín, *El Anti-acontecimiento político y sexual: Patriarcado, Estado y Capital* (2020d).

> «Las relaciones de producción son estrictamente inseparables de las relaciones de alianza, de la red transversal [...] puesto que es esa red transversal de las alianzas la que va a determinar *quién trabaja para quién*. [...] Las relaciones de fuerzas son la red de las alianzas, en la medida en que esa red conforma una microfísica [del poder]» (Deleuze, 1986: 46; 88).

Sin dudas que el falo-poder reprime, violenta, mutila, tortura, viola, engaña, trampea, trafica, pero justamente *porque* su estrategia consiste en diagramatizar las acciones (principalmente, las femeninas) actuales o posibles, siendo aquello un efecto de esto. El contrato prostituyente, y su reverso negativo (en el sentido fotográfico), el contrato conyugal, expresan este metabolismo del falo-poder como ningún otro. De allí, como veremos, la *complementariedad molecular o microfísica* entre el matrimonio y la prostitución, ya denunciada desde el siglo XVIII por Mary Wollstonecraft, y por todas las anarquistas.

De modo que se da, sí, pero *para que* (ut) el otro dé más: se suelta con una mano, sí, pero para (ut) recuperar luego con la otra de modo acrecentado (*«Il reprend d'un côté ce qu'il semble exclure de l'autre»*, como decía Foucault en 1975); bajo la lógica jurídico-contractual, siempre se da o se hace algo *para que* el otro haga otro tanto más (se actúa para que el otro actúe un *plus*). Se trata de suscitar, estimular, convocar, atraer, poner en movimiento.

El contrato (social y libidinal) suscita, incita, seduce, convoca e invoca una acción sobre otra acción, actual o posible: *hace* que las mujeres "vengan" hacia los varones (ora como esposas, ora como prostitutas), pero siempre reconociendo su dependencia en el seno de una sociedad patriarcal.

No hay ninguna inocencia ni neutralidad en el dispositivo del contrato, como tampoco hay ninguna *reciprocidad* ni *simetría*. Al contrario, el diagrama jurídico-contractual instaura, produce y reproduce, *la anti-producción patriarcal*; produce y reproduce la

disimetría, la verticalidad, el mando y la obediencia (produce y reproduce la gubernamentalidad patriarcal) en el interior de todos los procesos sociales, sexuales, y deseantes (libidinales). Nuevo régimen de amos y esclavos.

Ahora bien, los pactos y contratos fiduciarios (do *ut* des, facio *ut* facias) unen, atan o capturan a unos 'sujetos' (personas jurídicas) respecto de otros al igual que atan a sujeto al interior de sí mismo, respecto de sí mismo («*se lier lui-même*»); el rol del Estado es el de vigilar la seguridad y la legitimidad de los "intercambios", pero organizando y distribuyendo la escasez, la falta, la carencia, los placeres y las satisfacciones siempre bajas (es decir, propias de esclavos libertos que reinan sobre esclavos), *en el seno mismo* de la producción patriarcal capitalista. En el mismo sentido, Christine Delphy (una de las impulsoras del M.L.F. francés) decía que la miseria de las mujeres es «necesaria, *organizada*, inevitable y parte integrante del sistema» (1985: 74-75). Y si en la misma época que los filósofos republicanos modernos Mary Wollstonecraft decía (en 1792) que el matrimonio es el reverso de la prostitución —porque es una prostitución común y legal («*a common and legal prostitution*»)[82]—, ello era porque ambas instituciones sociales perpetúan una misma *política sexual* (el mismo diagrama sexual de poder), que consiste en implantar la falta y la carencia (y la pasividad) *en el interior de lo femenino*. Por eso, Gayle Rubin decía en 1975 que «la niña ha sido robada»[83], y Guattari/Deleuze decían en 1980 que «a quien primero le roban el cuerpo es a la joven: "no pongas esa postura", "ya no eres una niña", "no seas marimacho", etc. *A quien primero le roban su devenir para imponerle una historia o una pre-historia, es a la joven*. [...] La joven es la

[82] WOLLSTONECRAFT (2005: 248; 122).
[83] RUBIN (1986: 128).

primera "víctima", pero también debe servir de ejemplo y de trampa»[84]. Ejemplo y trampa a la vez. Carnada y captura (trampa).

Siguiendo a Marx, Guattari/Deleuze plantean que es bajo el capitalismo donde se dan «la detención coaccionada del proceso [de producción], o su continuación en el vacío, o la manera como se ve obligado a tomarse [a sí mismo] por un 'fin'» (1995: 373). Marx mostró cómo *la relación jurídico-contractual* instaura una «*fictio juris*» (ficción jurídica)[85] —un «*bluff*»[86] y una «ficción teórica» (*fiction théorique*)[87], dice Foucault— que difumina las relaciones de poder reales, porque hace "como si" ambas partes contratantes fuesen "libres" e "iguales" al momento de pactar y consentir, cuando en rigor nunca lo son:

> «En esta forma de manifestación, *que vuelve invisible* [*unsichtbar*] *la relación efectiva* (y muestra precisamente su contraria), se fundan todas las nociones jurídicas tanto del obrero como del capitalista, todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, todas sus ilusiones de libertad [*Freiheitsillusionen*], todas las pamplinas apologéticas de la economía vulgar. [...] Aquí, la conciencia jurídica [*Rechtsbewußtsein*] reconoce, a lo sumo, una diferencia material que

[84] GUATTARI/Deleuze (2012: 278).
[85] MARX (DK, T1.V2.: 706).
[86] FOUCAULT (2014b: 99).
[87] FOUCAULT (2008: 54-55): «Sólo una *ficción* puede hacer creer que las 'leyes' están hechas para ser respetadas, que la Policía y los Tribunales [de Justicia] están destinados a hacerlas respetar. Sólo una ficción teórica puede hacer creer que nos adherimos *de una vez por todas* a las leyes de la sociedad a la que pertenecemos. Todo el mundo sabe también que las leyes están *hechas por unos e impuestas a los otros* [*Tout le monde sait aussi que les lois sont faites par les uns et imposées aux autres*]. Pero creo que se puede dar otro paso más: el 'ilegalismo' [*l'illégalisme*] no es un "accidente" o una "imperfección" (más o menos inevitable), sino un elemento absolutamente *positivo* del funcionamiento social, cuyo papel está *previsto* en la estrategia general de la sociedad. Todo dispositivo legislativo ha reservado espacios protegidos y provechosos en los que la Ley pueda ser violada, otros donde puede ser ignorada, y finalmente otros donde las infracciones son sancionadas». En *Defender la sociedad* (1975-1976) Foucault plantea que «la concepción jurídico-política es una *trampa* de la que hay que deshacerse» (2000c: 42).

se expresa en las fórmulas jurídicamente equivalentes de '*do ut des*', '*do ut facias*', '*facio ut des*', y '*facio ut facias*'» (Marx, DK, T1.V2.: 257-58).

«Cerrado el "trato" se descubre que el obrero *no es ningún* "agente libre", y que el tiempo de que disponía "libremente" para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual *está obligado* a venderla*;* y que en realidad su vampiro no se desprende de él mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre» (Marx, DK, T1.V1.: 364).

El análisis materialista de Marx —al igual que la *contre-philosophie* de Deleuze/Guattari[88], Foucault, Christine Delphy, Geneviève Fraisse, Colette Guillaumin, Catherine Mackinnon, Monique Wittig, Carol Pateman, Gerda Lerner, Carla Lonzi, entre otras— desmistifica a Fichte y todo el idealismo alemán[89]. Por su *forma jurídica* de manifestación o aparición, el 'contrato laboral' difumina la relación de explotación, precisamente porque invisibiliza la cuota de plusvalía, es decir, «la extorsión de trabajo

---

[88] La Ley surge primero como invención del Déspota, y luego se convierte en ficción anti-despótica (ficción constitucional, republicana, democrática: propia de la nueva sociedad de hermanos, amigos y camaradas); cf. GUATTARI/DELEUZE (1995: 219): «La ley, antes de ser un fingimiento [*une feinte*] garantizado contra el despotismo, es la *invención* del propio déspota: *es la forma jurídica que toma la deuda infinita.* Hasta en los tardíos emperadores romanos veremos al jurista en el cortejo del déspota y a la forma jurídica acompañar la formación imperial, el legislador con el monstruo: Gayo y Cómodo, Papiniano y Caracalla, Ulpiano y Heliogábalo».

[89] En *Lógica del sentido* (1969) Deleuze dice que «el Idealismo es la *enfermedad congénita* de la filosofía platónica, y (con su sucesión de ascensiones y caídas) la *forma maníaco-depresiva* de la filosofía misma» (1994: 139). En 1980, Guattati/Deleuze retoman: «Hay un hegelianismo 'de derechas' (que continúa vivo en la filosofía política 'oficial'), y que *une* el destino del pensamiento al destino del Estado» (2012: 425). Ya en *El Anti-Edipo* (1972) cuestionaban la falsa crítica montada por la dialéctica idealista, porque en ella sólo encontramos «piadosas destrucciones (tal como las efectúa el psicoanálisis bajo la benevolente neutralidad del analista)», es decir, «destrucciones al modo de Hegel: *maneras de conservar*» (1995: 321).

no pagado» («*Auspressung von unbezahlter Arbeit*»)[90]. Razón por la cual, «como dice Marx, siempre la captura contribuye a *crear* lo que captura»[91]; en otros términos, la captura-contrato contribuye a *crear* al ciudadano-trabajador-asalariado (propietario únicamente de su fuerza de trabajo, y nada más), que no resulta ser otra cosa que un simple miembro imaginario de una soberanía igualmente imaginaria (*das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität*)[92]; un esclavo liberto bajo un régimen de servidumbre voluntaria (sujeción social + servidumbre maquínica: todo a la vez).

Somos 'sujetos' sujetados al Estado *y* al Mercado (y al Ur-Macho Virtual). Pero además, debemos decir que el 'contrato social' —la relación de poder, gobierno y autoridad en términos de representación indirecta— difumina, mistifica e invierte tanto las relaciones de *sujeción* social y sexual, como las relaciones de *servidumbre* maquínica (deseante o libidinal), haciéndolas aparecer como si fuesen relaciones normales, naturales y racionales, y por tanto, incuestionables, acordes a una vida "plebeya", acordes a la razón democrática, y acordes a la ciencia de Estado (*Staatswissenschaft* o *Science de l'État*)[93].

De allí que es posible decir, con Deleuze y Guattari, que «el Estado procede por eufemismo» (*l'Etat procède par euphémisme*) (1995: 203), y que el capitalismo instaura la era del mayor cinismo (1995: 229; 246); y todavía más: uno de los postulados esquizo-analíticos de *El Anti-Edipo* consiste en mostrar hasta qué punto en los repliegues diagramáticos y organizativos de nuestra sociedad estatal-capitalista (patriarcado moderno y contemporáneo) todavía *anidan y crecen* tanto el «sistema de crueldad» (*système de*

---

[90] MARX/ENGELS (DK, T3.V6.: 49; 51): «Plusvalía y cuota de plusvalía son lo *invisible* [*Unsichtbare*] y lo esencial que hay que investigar, mientras que la cuota de ganancia [...] se muestra en la superficie de los fenómenos».

[91] GUATTARI/DELEUZE (2012: 454).

[92] MARX/BAUER (1974: 163; 173; 165).

[93] SIEYÈS (1991: 180-181; 207).

la cruauté de la máquina territorial primitiva) como el «sistema de terror» (*système de la terreur* de la máquina imperial bárbara y despótica). El eufemismo y el cinismo envuelven en su interior un metabolismo *siempre* cruel y terrorífico, como potencialidades o virtualidades siempre listas para ser actualizadas (y de hecho, lo son, cotidianamente). Crueldad y terrorismo machocrático, falométrico y patriarcal de carácter invisible e inaudible, molecular y micro-físico (pero efectuado y realizado a plena luz y a cielo abierto), pero siempre *irremediablemente* inmanente al llamado 'Estado orgánico', y a todo su 'sistema de la Ley' y a su 'sistema de las necesidades', que inyecta e insufla perpetuamente la trascendencia (anti-producción) en el seno mismo de la inmanencia (producción social y deseante).

El carácter jurídico-contractual de la relación invierte su carácter y su expresión real *porque* invierte la relación (disimétrica *y* jerárquica) de poder, hace "como si" ambas partes contratantes estuviesen en pie de igualdad al momento de "intercambiar", siendo que *en realidad nunca lo están*. El contrato borra, por lo tanto, la explotación real y actual (en sus diversas formas), y consecuentemente, nos oculta las relaciones disimétricas y jerárquicas de clase, de sexo, de género, de raza, de edad, de capacidades, etc. (y sus interseccionalidades).

Todos los múltiples agentes sociales del falo-poder establecidos razonan con esta ciencia y este saber: "Si, conforme al Derecho y al 'estado de derecho', todo 'contrato' implica recíprocamente un "consentimiento" libre de la voluntad por parte de las partes contratantes, y si además ambos acuerdan voluntariamente utilizar 'dinero' como equivalente general para consumar el objetivo de la relación contractual, entonces, ¿por qué hablar de explotación, alienación, y fiolismo? Si hay consentimiento de las partes, no hay por qué hablar ni de explotación ni de violencia, pues, ¿quién consentiría ser explotado y violentado de manera voluntaria?".

Y así como así, de repente el patriarcado estatal-capitalista ya no existe, y las violencias masculinas quedan justificadas *a priori* y *sui juris*, y principalmente al nivel de la libido (de inconsciente a inconsciente).

Esta casuística, esta teología jurídica (dogma peligroso), está en el corazón de nuestra vida social, y se viraliza *transversalmente* por todo el 'socius'. Los varones prostituyentes tienen siempre este dogma jurídico-mercantil en la punta de la lengua y en los repliegues de sus billeteras. ¿Por qué habría de sorprendernos, entonces, el hecho de que intelectuales, filósofos, sociólogos, politólogos, psicólogos, psicoanalistas y periodistas (varones) razonen así, y funcionen también, por lo tanto, como órganos transmisores de las redundancias dominantes del falo-poder? No hay que sorprenderse: el *eros burocrático patriarcal* sólo se mueve, diríamos, «dentro de los límites de lo autorizado por la Policía y por la Lógica» (Marx, s/f: 27). La Constitución, el código civil y el código penal, las reglas de contravención, son auténticamente un límite para el pensamiento (y para la acción y la organización).

Es en este sentido que Deleuze ponía el acento sobre el carácter de *robo legal*, de extorsión legal, de violencia de derecho (¿suenan a oxímoron, a paradoja?), que sólo puede existir y afirmarse cotidianamente y ante nuestras narices en la era patriarcal del máximo eufemismo (la era del Estado y su estado de Derecho) y del máximo cinismo (la era del capitalismo):

> «Marx dice muy bien que el Capital es un 'derecho', y que el capitalista no extorsiona más que lo que *el Derecho le permite extorsionar*. No puede decirse mejor, me parece que es perfecto: en efecto, la propiedad del capital es la propiedad *de los derechos abstractos* (y es en nombre de estos derechos abstractos que se produce *la extorsión de la plusvalía*)» (Deleuze, 2017: 265).

Suscitar, incitar, convocar, estimular la firma permanente y colectiva de todo tipo de contratos consentidos (con el libre albedrío o la libertad de la voluntad): nuevo régimen de relaciones de falo-fiolo-poder. Ni crueldad ni terror, sino eufemismo y cinismo: "Nosotros no robamos nada a nadie, tenemos derecho jurídico-contractual a extraer plusvalía". O bien: "Nosotros no prostitui*mos* a nadie, al contrario, las mujeres, trans, travestis se han empoderado, *se* prostituyen voluntariamente, auto-gestionan su capital erótico firmando contratos sexuales con nosotros". Desventura patriarcal. Falacia de rufián. Matrimonio y Prostitución devienen regímenes contractuales asépticos, neutros, imparciales, formas de universalidad —*trabajo* abstracto + *deseo* abstracto para un régimen de *riqueza* vuelto abstracto—, donde en el primer caso la violencia psico-sexual se presenta como algo siempre posible pero poco esperable o "accidental" (pues el matrimonio es fruto del "amor" y la mutua elección enamoradiza entre dos cónyuges monógamos), mientras que en el segundo, la prostitución, se aparece en su verdadero rostro —pues la prostitución es *indefectiblemente* violenta, campo de concentración a cielo abierto, práctica de varones torturadores que van en grupo a someter, gobernar, controlar, ordenar, mandar, sujetar—, incluso cuando se realiza en nombre de más eufemístico y falocrático capacitismo[94].

Estratégicamente hablando (según el régimen micro-físico de relaciones de poder), la prostitución no es lo opuesto al

---

[94] Cf. el *Manifiesto de Personas con discapacidad contra la asistencia sexual*, en: U.P.A.D.D. (29/02/2020). Cf. asimismo, POLLÁN, Ana (10/08/2020): «Todos los demandantes de prostitución, sin excepción y por el hecho mismo de demandarla, *ejercen violencia contra las mujeres* a las que someten sexual, física y psicológicamente de modo impune. Que el demandante de prostitución tenga o no una discapacidad es del todo irrelevante. *La prostitución existe porque existe el patriarcado*. Es una institución en la que las mujeres, por el hecho de serlo, son puestas *al servicio* de los hombres (con discapacidad o no) para que sean *satisfechos sexualmente* y para que *ejerzan su poder*, confirmando su situación privilegiada en la ilegítima *jerarquía sexual* que existe».

matrimonio o a la pareja concubinal-conyugal, sino que es su "lado b" (cinta de Moëbius), su reverso cuántico, complementario y co-dependiente. El matrimonio y la prostitución son como la materia y anti-materia, como la Tierra y la Anti-Tierra de Filolao.

La extorsión psico-sexual (y económica) de los varones a las mujeres (y también a otros varones) se basa en derechos contractuales abstractos. La propiedad de las mujeres, trans, travestis, intersex bajo el patriarcado jurídico-contractual es la propiedad *de los derechos abstractos* de los varones (y es en nombre de estos "derechos abstractos" que se produce *la extorsión de la plusvalía económica y sexo-libidinal, la plusvalía de deseo y de flujo*).

Es por eso que, yendo contra toda esta forma mixtificante del saber-poder —y de allí el título del presente libro—, hay que decir que, en rigor, nunca hay "intercambio" alguno entre las partes, sino un *robo legalizado* por la ley del Estado *y* del Mercado (por la ley del patriarcado en su forma actual de organización social *y* económica); es Marx quien nos dice: «sólo se intercambia en apariencia» (*nur zum Schein ausgetauscht wird*).

> «El intercambio de equivalentes (que aparecía como la operación "originaria") se falsea a tal punto que los intercambios ahora sólo se efectúan *en apariencia*, puesto que, en primer lugar, la misma parte de 'capital' intercambiada por 'fuerza de trabajo' es sólo una parte del producto de trabajo ajeno *apropiado sin equivalente*, y, en segundo lugar, su productor (el obrero) no sólo tiene que reintegrarla, sino que reintegrarla con un nuevo excedente. La relación de 'intercambio' entre el capitalista y el obrero, pues, se convierte en *nada más que una apariencia correspondiente al proceso de circulación* [*ein dem Zirkulationsprozeß angehöriger Schein*], en una mera forma que es extraña al contenido mismo y que no hace más que mistificarlo [*und ihn nur mystifiziert*]» (Marx: DK, T1.V2.: 721-723).

No es asunto de intercambio y circulación: es un asunto de producción, y, en rigor, de triple proceso de producción;

producción de producción (o producción deseante), producción de registro, producción de consumo[95].

No existe ningún 'intercambio', sino una *extorsión micro-física y estratégica emplazada por el falo-fiolo-poder,* bajo el modo de un automatismo tal que —desde el punto de vista diagramático, organizativo, molecular, libidinal— es transversal a todo el cuerpo social, a todo el 'Estado orgánico', a todas las clases, razas, sexos-géneros, capacidades, subjetivaciones (aún cuando, desde el punto de vista estratificado y molar, estadístico y cuantitativo, sea una clase, un sexo-género, una raza, un capacitismo, el que concentra y monopoliza dicha extorsión ilegalista, de Derecho)[96]. Extorsión

---

[95] GUATTARI/DELEUZE (1995: 47).

[96] DELEUZE (2014: 59-60): «Tomen la siguiente proposición macro-física: "El poder pertenece a los dominantes y se ejerce *sobre* los dominados". Tomen la proposición micro-física: "El poder es una relación *que pasa* por los dominados tanto como por los dominantes". Digo que 'dominante' y 'dominado' no pueden tener el mismo sentido en ambas proposiciones. Incluso si empleo la misma palabra, los términos cambian cuando paso de lo *macro* a lo *micro*. [...] Debajo de la instancia macroscópica y la "oposición" molar habrá que descubrir una *relación diferencial*, o si ustedes prefieren, una *complementariedad molecular*». Cf. asimismo, FOUCAULT (2012: 77; 164): «Hay relaciones de poder entre un varón y una mujer, entre el que sabe y el que no sabe, entre los padres y los hijos, en la familia. En la sociedad hay millares y millares de *relaciones de poder* y, por consiguiente, de *relaciones de fuerzas*, y por tanto de pequeños enfrentamientos, micro-luchas. Si bien es cierto que esas pequeñas relaciones de poder son muchas veces regidas, inducidas *desde arriba* por los grandes poderes del Estado o las grandes dominaciones de clase, hay que decir además que, en sentido inverso, una dominación de clase o una estructura de Estado *sólo pueden funcionar bien si en la base existen esas pequeñas relaciones de poder.* [...] Un día utilicé esta fórmula: "El poder viene desde abajo". La expliqué de inmediato pero, por supuesto (como siempre ocurre en estos casos), aparece alguien que recorta la explicación. [...] Si la cuestión del poder se plantea, en efecto, *en términos de relaciones de poder*, y se admite que hay relaciones de 'gubernamentalidad' entre los individuos o en una muchedumbre (una *red* muy compleja de ellas), entonces las grandes 'formas' de poder en el sentido estricto de la palabra (el poder político, poder ideológico, etc.) están necesariamente en ese *tipo* de relaciones, es decir, las relaciones de gobierno, *de conducción*, que pueden establecerse entre los hombres. [...] En general, la 'democracia' (si se la toma como forma política) sólo puede existir de hecho si, en el nivel de los individuos, las familias (lo cotidiano, si se quiere), las relaciones

que como hemos visto no es constitutiva y necesariamente la de la violencia y la represión abierta y directa (aún cuando se recurra a ello con meticulosidad), sino la de la incitación de una acción sobre otra acción (extorsión estratégica, informal).

Una de las partes contratantes (ejemplo, el varón prostituyente) aumenta sus potencias gracias a que impotencia, drena, disminuye (explota, aliena, fiola) constantemente las potencias *psico-socio-sexuales* de la otra parte contratante; una parte compone todas sus relaciones gracias a que descompone todas las relaciones (actuales o posibles) de la otra[97]. Gigantesca empresa patriarcal de tristeza y de desventura, es decir, mega-máquina milagrosa de despilfarro y de impotenciamiento generalizado de las potencias humanas, y principalmente, de las potencias femeninas (a manos de las masculinas). ¿Cómo no decir que la violencia sexista, machista, falocrática y patriarcal es parte componente *inmanente* a la Ley & el Orden jurídico-contractual, a la sociedad de la fraternidad universal?

No se trata de aplicar la sobrecarga moral y jurídica, para acabar diciendo que hay una masculinidad "buena" (deconstruida) y otra "mala" (violenta); pues no hay nada más *acorde* con la moral psico-sexual en curso que un varón prostituyente, nacido y criado en el seno de la sociedad patriarcal (un varón cualquiera, un John Doe, un Fulano). El nombre genérico del prostituyente es «John», a la americana.

---

gubernamentales, se produce *cierto tipo* de relaciones de poder» (Foucault se refiere a *La voluntad de saber*; cf. 2002: 89-92).

[97] El libro de Silvia Chejter (*Lugar común: la prostitución*), realizado íntegramente a partir de entrevistas a varones prostituyentes, da cuenta por sí solo tanto del lenguaje contractual (repetido por los prostituyentes) como de la impotenciación de la que ellos son los ejecutores, y por tanto, de la violencia psico-sexual que ellos mismos encarnan y producen.

Ni se trata de aplicar la sobrecarga 'psi', para acabar diciendo que hay una masculinidad "normal" y otra "patológica" (enferma, perversa, producto de la represión, la escotomización, la *spaltung*).

Se trata de elucidar cómo el *robo* y la *apropiación* colonial son inmanentes a la *producción* "normal" de subjetivación masculina (y de deseo masculino), y cómo la masculinidad violenta no es un "accidente" sino un efecto calculado de la sociedad andromórfica, falocrática y patriarcal.

Wilhelm Reich decía (contra la psicología burguesa) que lo que verdaderamente es necesario explicar (desde el punto de vista revolucionario) no es por qué algunos hambrientos aislados roban ocasionalmente, ni por qué algunos trabajadores aislados hacen de vez en cuando una huelga, sino que, al contrario, lo que hay que explicar —habida cuenta de la explotación capitalista y de sus crisis permanentes— es por qué los hambrientos no roban sistemáticamente y por qué los trabajadores no viven permanentemente de huelga[98]. Pero lo que para Reich funciona en el plano *molar* de la "conciencia de clase" en general (y según la lógica de la 'hipótesis represiva' que él reproduce en sus obras), ya no funciona en el plano *molecular* de la sexualidad y del deseo masculino inconsciente, puesto que, en este caso, lo que hay que explicar —habida cuenta de la explotación y del tráfico permanente de mujeres a manos de los varones— no es por qué algunos varones aislados van de vez en cuando "de putas" (puesto que esto es la regla y no la excepción), sino por qué no dejan

---

[98] REICH (1972: 32): «La psicología burguesa tiene por costumbre el querer explicar mediante la psicología por qué motivos (llamados "irracionales") se ha ido a la huelga o se ha robado, lo que conduce siempre a explicaciones reaccionarias. Para la psicología materialista dialéctica la cuestión es exactamente *lo contrario:* lo que es necesario explicar no es que el hambriento robe o que el explotado se declare en huelga, sino por qué la mayoría de los hambrientos no roban, y por qué la mayoría de los explotados no van a la huelga».

hacerlo sistemáticamente, y por qué están muy dispuestos a seguir prostituyendo[99].

¿Por qué un proletario puede tener una 'conciencia de clase' revolucionaria respecto de la explotación capitalista, de la patronal y de la burocracia sindical, y sin embargo (simultáneamente) tener una posición sexual y deseante reaccionaria, falo-fiolo-fascista, patriarcal respecto de la explotación sexual (de la que quizá él mismo es ejecutor)? ¿Por qué *también* los proletarios van de putas, solos o en grupo? ¿Por qué *también* los proletarios adoptan el discurso reglamentarista (la conciencia jurídico-contractual) de que la prostitución es un trabajo como cualquier otro? ¿Por qué los proletarios jerarquizan las 'contradicciones' y los 'antagonismos' ("*primero* lo económico, *después* lo sexual"), afirmando que lo más primordial e importante es la abolición del capitalismo y las clases, y que una vez abolidas ambas cosas la prostitución dejará de existir, y caerá por su propio peso? Argumento que aún hoy permanece vigente en el intitulado psicoanálisis de izquierda, todavía atascado en la sobrecarga jurídica y moral.

Pero dejemos a los individuos, y preguntémonos: ¿qué ocurre con el Estado, ya sea liberal o Benefactor (keynesiano, kaleckiano)?

---

[99] En su libro *Kinsey y la sexualidad* (de 1955) Daniel Guérin dice que, en la sociedad americana descrita por el Informe Kinsey, «el 85% de los varones tienen relaciones sexuales antes del matrimonio, del 30 al 40% fuera del matrimonio, *cerca del 70% frecuentan prostitutas.* [...] La necesidad de variación lleva a muchos de ellos [los varones] a frecuentar prostitutas». Con lo cual, el *devenir-prostituyente* no es la excepción sino la regla. Análoga conclusión extraemos del libro de Silvia Chejter, en donde, además, se aclara que los prostituyentes entrevistados «representan sectores sociales diversos: hay empleados de comercio, de empresas pequeñas y grandes, gerentes y directores de empresas grandes, obreros, profesionales, estudiantes, profesores, jubilados, abogados, sociólogos, empleados de supermercado, publicistas, profesores de educación física, electricistas, cerrajeros, kiosqueros, enfermeros, dibujantes, ingenieros, arquitectos, etc.; sus edades oscilan entre los 21 y 78 años, aunque la mayoría eran de edades jóvenes o intermedias; si bien la mayoría son solteros al momento de la entrevista, un porcentaje importante (31%) están casados o en pareja» (2011: 13).

El Estado interviene aquí *para reforzar la ficción del intercambio fiduciario* en el seno de la sociedad patriarcal capitalista (como el Edipo interviene para reforzar *la ficción del intercambio falológico* dentro de la familia y la conyugalidad, e incluso dentro del inconsciente).

Por el contrario, hay que decir que, desde el punto de vista estratégico, diagramático, metabólico, microfísico y molecular, «el deseo ignora el intercambio», porque en sí mismo «no conoce más que el *robo* y la *donación,* y a veces uno dentro del otro» (*Le désir ignore l'échange, il ne connaît que le vol et le don*)[100].

En rigor, y siguiendo los postulados de *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, hay que decir que el deseo (inconsciente libidinal) en sí mismo siempre es *huérfano* (es anti-familiarista y es anti-conyugal), es *anarquista o ácrata* (es anti-jerarquía y es anti-autoridad), es *ateo* (es anti-trascendencia), es *revolucionario* (es anti-patriarcal y es anti-colonial), y es *molecularmente transexuado* (es anti-fálico y es anti-identidad)[101]. Pero es en el patriarcado estatal-capitalista —mega-red de alianzas transversales de falo-fiolo-poder masculinas— donde el deseo *deviene* ladrón, entrando en la dinámica del robo (y también del robo extorsionado como donación). Donde «*le vol*», el robo, puede convertirse fácilmente en «*le viol*», en violación y en prostitución (siendo el 'contrato' la bisagra y la condición de posibilidad).

Volvemos al elemento de *eufemismo* y de *cinismo* que instituye y que constituye (desde dentro, como una secreción interna, un pus, un pantano de arenamos movedizas) a nuestras formaciones sociales actuales, sociedades patriarcales con Estado y con modo

[100] GUATTARI/DELEUZE (1995: 192).

[101] Para una definición del deseo como molecularmente huérfano, anarquista, transsexual, ateo y revolucionario, cf. GUATTARI/DELEUZE (1995: 66-67; 76; 121; 305-306; 321; 366; 373); DELEUZE (2005b: 298); GUATTARI (2017: 409; 29; 259; 48; 50; 52; 53; 351; 304; 434).

de producción capitalista, sociedades plagadas y plegadas de capturas jurídico-contractuales.

Nunca será dicho lo suficiente, y siempre habrá que gritarlo una y otra vez: *NO EXISTE EL INTERCAMBIO*, sino únicamente el robo extorsivo e ilegalista disfrazado de intercambio legal y/o de donación (jurídico-contractual). Especialmente, en el plano de las relaciones y de las prácticas (*agenciamientos*) psico-sexuales, que también pertenecen a la infra-estructura económica (que es social *y* deseante). Ni siquiera existe el intercambio en las sociedades territoriales sin Estado (*socius* primitivo, o máquina territorial primitiva), donde los antropólogos nos dicen que se trata de una economía donde (los varones) se "intercambian" mujeres, hijos, y prestigios.

Pero en nuestra época, la época del eufemismo y del cinismo generalizado (vueltos Ley y hasta libidinizados), se suscita, se incita, se convoca, y se estimula permanentemente la apariencia del intercambio consentido recíprocamente y de la donación consentida. Citemos *in extenso* un pasaje de *El Anti-Edipo:*

> «Si el intercambio es el fondo de todas las cosas, ¿por qué es preciso que [en el socius primitivo] no tenga el aspecto de un intercambio? ¿Por qué es preciso que sea una donación (o una contra-donación) y no un intercambio? ¿Y por qué es preciso que el donador, para mostrar que ni siquiera espera un intercambio diferido, actúe como el que ha sido robado? El robo impide a la donación y la contra-donación que entren en una relación de intercambio.
>
> El deseo ignora el intercambio, no conoce más que el robo y la donación, a veces uno dentro del otro. [...] Creemos que [en el socius primitivo] lo esencial no es el *intercambio* y la *circulación* (que dependen estrechamente de las exigencias de la inscripción), *sino la inscripción misma,* con sus rasgos de fuego, su alfabeto en los cuerpos y sus bloques de deudas.

[Ahora bien, en el socius capitalista,] *¿quién roba?* Seguro que no el capitalista financiero como representante del gran flujo creador instantáneo (ya que ni siquiera implica posesión y no tiene poder de compra). *¿Quién es robado?* Seguro que no el trabajador ya que ni siquiera es comprado (puesto que es el reflujo o la distribución en salarios el que crea el poder de compra, en vez de suponerlo). *¿Quién podría robar?* Seguro que no el capitalista industrial como representante del aflujo de ganancia (puesto que las ganancias manan no en el reflujo, sino a su lado, en desviación y no en sanción del flujo creador de las rentas). Marx a menudo aludía a la edad de oro del capitalismo, cuando éste *no ocultaba su propio cinismo:* al menos al principio no podía ignorar lo que hacía, *arrebatar la plusvalía.* Pero, ¡cómo ha crecido ese cinismo cuando llega a declarar: "No, nadie es robado"!

[...] Es con el capitalismo que empieza lo inconfesable: no existe operación económica o financiera que no hiciera estallar su carácter inconfesable, es decir, *su perversión intrínseca o su cinismo esencial* (la edad de la mala conciencia es también la del cinismo)» (Guattari/Deleuze, 1995: 192; 195; 246; 255; 276).

No existe el intercambio: sino el robo ilegalista, el arrebato "de Derecho", es decir, instituido, *reglamentado* por el Estado, por el Mercado, por el Macho; macho virtual que puede ser actualizado y realizado por machos en sentido *anatómico*, o por machos en sentido *libidinal-deseante* (y es en éste último sentido que puede decirse que libidinalmente nos topamos con machos en cualquier sexo-género). Macho Virtual: como son virtuales los "empleados" del Macho, a saber, el Falo, la castración, la falta, y el Edipo, «Edipo, virtual y reactivo» (*Œdipe, virtuel et réactionnel*) (1995: 369).

Por eso el eufemismo y el cinismo consisten en decir: "Oiga, aquí nadie roba a nadie, aquí todos consienten, pactan, contratan, eligen libremente y en condiciones de libertad, igualdad, fraternidad, camaradería, amistad, amor". El 'sistema de las

necesidades' (eso que Hegel y el idealismo alemán llaman «*System der Bedürfnisse*») se presenta como un sistema consensual, contractual, libre y liberatorio, (como «*System der Legalität*»); a condición de hacer que el deseo (inconsciente) produzca su propi anti-producción y la anti-producción de los demás.

Por lo contrario, el inconsciente constructivista y maquínico (que es un producto-producir) no conoce ni el intercambio ni el contrato ni la Lay, como no conoce ni el Falo ni el Edipo ni la castración ni la falta o carencia; pero puede convertirse a la *anti-producción* superyoizada, paranoiqueada, neurotizada, narcistizada, edipizada y falicizada (es decir, territorializada en el esquema jurídico-contractual tal y como existe en la cultura patriarcal que instituye el 'ideal del yo'). Eso es lo que hay que elucidar: cómo al nivel de la producción social y deseante se nos produce un registro y una inscripción patriarcal-prostituyente (en el devenir-varón *y* en la subjetivación masculina consciente), con carácter y status legal, jurídico, teñido de "intercambios".

> «Meyer Fortes hace, de paso, una observación feliz y plena de sentido: "El problema no es el de la 'circulación de las mujeres'. Una mujer circula *por sí misma* [*Une femme circule par elle-même*]. Uno no 'dispone' [*dispose*] de ella, pero los *derechos jurídicos* sobre la progenie son fijados en provecho de una persona determinada".
>
> No tenemos razón cuando aceptamos el postulado subyacente a las concepciones sobre la sociedad basadas en el intercambio [*aux conceptions échangistes de la société*]. La sociedad no es, en primer lugar, un medio de 'intercambio' en el que lo esencial radicaría en circular o en hacer-circular; la sociedad es un *socius* de inscripción donde lo esencial radica en marcar o ser marcado [*de marquer et d'être marqué*]. Sólo hay circulación si la inscripción lo exige o lo permite» (Guattari/Deleuze, 1995: 148).

Esta es la razón que nos exige llevar el análisis del poder todavía más lejos, en orden a hacer visible y audible el hecho de que la sujeción jurídico-contractual respecto del *Estado* y del *Mercado* no

sería posible (ni actual) sin una previa y genética sujeción respecto del poder del Macho, es decir, del *Falo* (y su Edipo), que funciona como instancia asignadora y distribuidora (dentro del esquema ya establecido de la 'diferencia sexual')[102].

Hay un *double bind* jurídico-contractual (doble captura o doble atolladero) que resulta ser inmanente a nuestras formaciones sociales modernas y contemporáneas, y que pone a funcionar un sistema de co-dependencia entre distintos tipos de contrato: el contrato *social* (que funda al Estado y a su 'sociedad civil'), el contrato *sexual-matrimonial* (que funda a la familia edípico-conyugal), y el contrato *sexual-prostituyente* (que funda a la prostitución, la pornografía, y a todas aquellas prácticas y relaciones que instituyen aquello que Sheila Jeffreys llama «la industria de la vagina»)[103].

---

[102] En 1972 Guy Hocquenghem dice: «Sólo somos poseedores del Falo por el *reconocimiento* de los demás. Estamos amenazados continuamente en nuestro falo. Es decir, estamos amenazados continuamente de que se apropien de nuestro falo tan duramente conquistado. [...] El Falo, *distribuidor de sentido*, es vivenciado por la niña como *ausencia* de pene; por el niño como el miedo a perderlo en la angustia de la *castración*. Aparece la mala conciencia, la culpabilidad. [...] El estadio fálico es el de la "identidad". Si eres un chico, tendrás relaciones con chicas. En cuanto a tu ano, guárdalo cuidadosamente para ti. La 'identidad sexual' es también la certeza de pertenecer al mundo *de los amos*, o el temor a ser excluido de éste» (2009: 56; 60; 71-72; 79-80). Cf. ERIBON (2008: 36): «En cuanto Edipo reina, y con él la 'diferencia de los sexos' (estas dos dimensiones son in disociables), el orden del mundo parece fundamental y "naturalmente" heterosexual».

[103] JEFFREYS (2011: 16-18; 95): «La vagina se convierte en el centro de un negocio organizado a escala industrial. [...] La industria del sexo no produce ganancias simplemente para los burdeles y los dueños de clubes de *strippers* y novedosas y respetables empresas de pornografía. Muchos actores se benefician económicamente, lo cual ayuda a *afianzar* la prostitución *dentro* de las economías nacionales. Los hoteles y las aerolíneas se benefician con el turismo sexual y el turismo sexual de negocios. A los taxistas que llevan a los clientes a los prostíbulos y a los clubes de *strip-tease*, la industria del sexo les da una propina. Entre otros beneficiarios, está incluido el personal de seguridad y la gerencia de los clubes de *strip-tease*. Se suman las empresas que publicitan bebidas alcohólicas que se consumen en los clubes. [...] La *globalización* de la industria del sexo implica que los cuerpos femeninos ya no están

Todos los “contratos sexuales” existentes *de facto* (tanto los jurídicos y legales como los extra-jurídicos e ilegalistas) apuntalan al sistema falocrático patriarcal y prostituyente, invisibilizando y ensordeciendo las violencias sexuales que hacen a nuestras sociedades intituladas democráticas. Todos los contratos jurídicos, sociales y civiles no hacen más que des-plegar (son modos de expresión de) contratos “sexuales” previos, capturas sexuales y deseantes previas, arrancadas y extorsionadas con las armas del Edipo, del Falo, de la castración, la falta, la carencia, la posesión, la carga/descarga, y en nombre de unos intereses, unas necesidades y unos placeres que deben ser satisfechos, etc.

En virtud de este análisis diagramático en torno a las relaciones y a los agenciamientos (sociales y sexuales) de poder que quedan invisibilizados, mistificados, y romantizados bajo el ropaje de las ‘formas jurídicas’, Colette Guillaumin nos decía que, en rigor, no existe ningún intercambio ni ningún contrato consentido, sino un tráfico, una extorsión más o menos sutil:

> «Cuando nos hablan de ‘intercambio’ de mujeres, ya sea que se dé aquí o en otra parte, se nos expresa esta verdad: que lo que se intercambia *se posee ya*; las mujeres son ya, anteriormente, la ‘propiedad’ de quien las intercambia. [...] El hecho de que no haya término al trabajo [reproductivo], ni medida de tiempo, ni noción de *violación sexual* (esto es de primera importancia), muestra que esta ‘cesión’ es realizada *en bloque y sin límites*. Y que, por consecuencia, lo que es cedido no es la ‘fuerza de trabajo’ sino efectivamente la unidad material que forma al individuo mismo. Si comparamos la relación de *sexaje* con la venta de la ‘fuerza de trabajo’ en el mercado clásico, nos encontramos confrontados a la noción de ‘intercambio’. [...] Una mujer no debe olvidarse que es *apropiada*, y que, en tanto que propiedad de su esposo, no puede evidentemente disponer de su propio cuerpo. [En cambio,] cuando

confinados en los límites de la nación. [...] Las compañías de tarjetas de crédito están involucradas en la industria del porno porque son la forma más usada para pagar».

> un varón tiene una relación sexual, su cuerpo no se considera como "poseído", por el contrario él conserva su propiedad y la libertad de *uso* que de ello resulta; él puede servirse de su cuerpo libremente, sexualmente como de cualquier otra forma.
>
> Ahora bien, *no hay intercambio en la relación de sexaje,* puesto que en efecto nada viene a contabilizar 'algo' que pudiera ser la materia del intercambio. [...] No podemos intercambiar sino lo que poseemos. Sin embargo, no poseemos ni nuestra fuerza *de trabajo,* ni nuestra fuerza *de reproducción*» (2005: 20; 31; 42).

Monique Wittig avanzaba en el mismo sentido cuando en 1989 nos decía: «Cada vez que hay 'intercambio', hay entre los varones la confirmación de un *contrato de apropiación* de todas las mujeres» (2006: 69). En rigor, el 'intercambio' es un eufemismo legal que mistifica unas relaciones *ilegalistas* (en lo económico, lo social, lo sexual, etc.) entre traficantes y tratantes, según un sistema o esquema de alianzas masculinas y masculinizantes, es decir, andromórficas, falocéntricas y falocráticas. En la misma línea, Deleuze afirmaba en la misma época que «nunca ha habido "economía del intercambio", pues el intercambio es la *apariencia* que toma la circulación de la deuda cuando deviene infinita» (2005: 114).

La sociedad falocrática nunca fue, más allá de sus representaciones metafísicas y fetichistas, una sociedad de intercambios recíprocos y consentidos, sino una sociedad que monta relaciones y prácticas de *deuda* infinita, de *falta* infinita, de *culpa* infinita, y de *sujeción-servidumbre* refinada infinita e interminable (la infinitud del Falo Coronado, auténtico '*hen kai pan*', Uno-Todo); y la perversión consiste en presentar todo esto como si fuese un supuesto incuestionable, es decir, como siendo relaciones y prácticas constitutivas del sujeto (y constitutivas del deseo), propias del orden y del "estado de las cosas". Pero en esta sociedad, ¿no es la 'masculinidad' la que siempre aparece

(estadísticamente) como *acreedora* máxima y la 'femineidad' la que siempre aparece (estadísticamente) como *deudora* máxima?

Estamos en presencia de dos ficciones de poder (de *falo-fiolo* poder) muy operativas, y que se requieren y se reenvían mutuamente la una a la otra: la ficción del «contrato» y la ficción del «intercambio» (que a su vez suponen la ficción de un «sujeto» naturalmente libre y consintiente). Y en el medio de ambas, la Ley del Estado y la Ley del Mercado (capital), que simultáneamente movilizan y actualizan la ley de la carencia y la norma del placer y del Falo (*«la Loi du manque et à la Norme du plaisir»*)[104]. Por eso Catherine MacKinnon (en 1975-1989) nos decía que

> «el modo en que el punto de vista *masculino* interpreta una experiencia es el mismo modo de interpretarla de la política *estatal*. El Estado protege el poder masculino [...] amortiguando, dando derechos, apareciendo 'de jure' para prohibir sus excesos cuando es preciso para su *normalización*. Las relaciones *de jure* estabilizan las relaciones *de facto*. [Pero] en la Ley masculina la opresión pública se disfraza de libertad privada, y la coacción se viste de *consentimiento*» (1995: 299; 301)[105].

Si desde hace milenios nuestras sociedades son andromórficas y falocráticas es porque en ellas el Falo —que se encuentra colocado en una relación directa con la *zona genital* (y

---

[104] PARNET/DELEUZE (2002: 116) y (1996: 119).

[105] Cf. asimismo, Roewyn CONNELL (2005: 73; 85): «El Estado, por ejemplo, es una *institución masculina* [The State, for instance, is a masculine institution]. Decir esto no significa decir que las 'personalidades' de los ejecutivos varones [top male office-holders] se "filtren" y "dañen" de alguna manera a la 'institución'. Significa decir algo mucho más potente: que las prácticas *organizacionales* del Estado están estructuradas con relación al escenario reproductivo [that State organizational practices are structured in relation to the reproductive arena]. [...] Esto se ve fogoneado por una contradicción subyacente entre la desigualdad [inequality] entre mujeres y varones, por un lado, y por *las lógicas universalizantes* de las estructuras del Estado moderno y de las relaciones de Mercado, por otro». La trad. es nuestra.

particularmente con el pene, en tanto que el órgano social ya privilegiado)[106]— constituye la «Imagen» o «significante despótico» que opera como *distribuidora, integradora* y *agenciadora* global por excelencia[107].

No hay falocentrismo ni falocracia sin edipocentrismo y sin régimen de falta.

El Falo es la norma y es la ley: es él quien parte *y* quien reparte, quien nos asigna y nos define una «identidad» sexual (molar, humana y genital) de carácter estable, permanente, reconocible, predecible, calculable, integrable, confiable, identificable y

---

[106] LONZI (1975: 94-95): «El hecho de que el varón haya querido, contra toda evidencia fisiológica, que seamos *vaginales*, debiera hacernos dudar: porque el varón ha querido siempre a la mujer no en la libertad sino en la esclavitud. [...] La cultura *fálica patriarcal* es un reflejo de la obsesión masculina que ha llevado a cabo la identificación pene-poder. [...] La mujer vaginal es la mujer que sustenta el mito del gran *pene prepotente* y que custodia la ideología de la *virilidad patriarcal*». Cf. FOUCAULT (2014c: 41-42): «El órgano masculino —al que se llama el «*anagkaion*» (el elemento 'necesario', aquel cuyas necesidades nos constriñen y por cuya fuerza *constreñimos a otros*)— representa todo un *haz de relaciones* y de *actividades* que fijan el status del individuo en la Ciudad y en el mundo (entre ellas la familia, la riqueza, la actividad de palabra, el estatuto, la vida política, la libertad, y finalmente el nombre mismo del individuo). [...] El miembro viril, como se ve, aparece en la encrucijada de todos esos 'juegos de dominio': *dominio de sí* (puesto que sus exigencias podrían someternos si nos dejamos constrefiir por él); *superioridad* sobre los coparticipes sexuales (puesto que es gracias a él como se efectúa la penetración); *privilegios y status* (puesto que significa todo el campo del parentesco y de la actividad social)».

[107] DELEUZE (1994: 202-210): «La función de 'integración' directa y global [*intégration directe et globale*], o de *enlace general* [*raccordement général*], "normalmente" corresponde a la *zona genital*. Ella es la que *debe ligar* [*doir lier*] a todas las demás zonas parciales, *gracias al Falo* [*grâce au phallus*]. Ahora bien, a este respecto, el Falo no juega el papel de un 'órgano' sino el de una '*imagen*' particular proyectada sobre esta zona privilegiada [genital], *tanto para la niña como para el niño*. [Pero] el Falo (como imagen en la superficie) corre el peligro de ser recuperado, en cada instante, por el *pene* de las profundidades o por el de la altura; y de ser castrado, de este modo, como falo, ya que el pene de las profundidades es él mismo devorador, *castrante*, y el de la altura, *frustrante*. [...] Este *enlace fálico* de las 'superficies' y del mismo 'Yo' (en la superficie) se acompaña con operaciones calificadas de "edípicas": esto es lo que debe ser analizado».

aceptable (con sanción pública o estatal). Él es quien distribuye los distintos 'papeles' sociales[108]. Pero entonces también es él quien captura y obtura nuestra potencia *para la diferencia*, para la proliferación activa y colectiva de una nueva «sexualidad no-humana», es decir, de una sexualidad y un placer no-andromórficos, no-genitalizantes, no-identificantes, no-falicizantes, no-fiolicizantes, ni prostituyentes ni pornocráticos[109]. En sus *Escritos para el Anti-Edipo* (1970) Guattari definía ya al Falo como un rehén y un testigo impotente que a la vez aplasta y depotencia; testigo hostil, violento: índice y síntoma de que el deseo (lo real polívoco) ya ha sido aplastado y bi-univocizado:

> «El falo es un rehén: muestra-testigo del campo polívoco reprimido [*refoulé*] (una unidad biunivocizada de Eros). [...] El falo es el símbolo de un cuerpo cortado de sus máquinas deseantes: "Tú serás cuerpo (*corpse*, *body*, cadáver), antes que máquina deseante; serás varón *o* mujer en función de un símbolo binario: el falo/no-falo". El falo anuncia el ingreso en la *división* de los sexos.
>
> [...] El falo abre entonces el ingreso al 'Yo', al cuerpo masivo: la unidad del trabajo y la unidad de la reproducción. [...] El falo promueve una

---

[108] GUATTARI/DELEUZE (2005: 118; 361-62): «Todos estos papeles [novia, querida, mujer, madre, homosexuales, heterosexuales, etc.] son *distribuidos* por el triángulo edípico (padre-madre-yo), un 'yo' representativo que se supone que se define en función de las representaciones 'padre-madre', por fijación, regresión, asunción, sublimación, y todo ello… ¿bajo qué regla? La regla del *gran Falo* que nadie posee: significante *despótico* que anima la más miserable lucha; común ausencia para todas las exclusiones recíprocas donde todos los flujos se agotan, secados por la mala conciencia y el resentimiento».

[109] Deleuze planteaba en 1972 «la necesidad de pensar la sexualidad humana no ya como una relación *entre dos sexos humanos* (el 'masculino' y el 'femenino'), sino como una relación entre el sexo humano y el sexo no-humano». Un nuevo *ejercicio* de la sexualidad humana que suscite el acontecimiento de una nueva conexión «con lo que de no-humano hay en la sexualidad» (2005b: 310); es decir, con lo que de no-fálico y no-andromórfico hay en nuestra propia sexualidad. Se trata de «des-familiarizar, des-edipizar, des-castrar, des-falizar, deshacer el teatro, sueño y fantasma, des-codificar, desterritorializar» tanto la sexualidad como el deseo (libido inconsciente) (GUATTARI/DELEUZE, 2005: 392).

> conciencia *individual*, un 'sujeto del enunciado'. [...] Edipocentrismo: un flujo que escapa es un deseo que amenaza la estructura; entonces, se personaliza, se imaginariza el flujo. [...] El falo anuncia *la muerte del deseo* y su ingreso en el 'sexo', [porque] gobierna el corte molar constitutivo de las identidades bipolarizadas.
>
> *El falocentrismo es la dictadura sobre las máquinas deseantes.* [...] Todos los otros flujos entran y vibran al servicio del triángulo bajo la ley fálica: el *ser para el falo* es la unidad de producción-reproducción de todo el sistema. El ser-para-el-falo es la ilusión de la conciencia impotenciada. El prototipo de subjetividad castrada» (2019: 132; 344-346; 409).

Hemos intentado analizar, a lo largo del presente trabajo, cómo bajo este régimen o diagrama de poder basado en un esquema jurídico-contractual *lo real polívoco* queda invisibilizado, obturado, achatado, serializado, homogeneizado, biunivcizado (proceso permanente de binomización excluyente)[110].

¿Hasta qué punto un nuevo pueblo y una nueva tierra, una nueva sociabilidad y una nueva subjetivación humanas, pueden volverse posibles y actuales, si mantenemos el diagrama de relaciones y de prácticas sexo-políticas *actualmente en curso,* desde hace siglos y siglos? Esta es la pregunta filosófico-política y deseante que nunca hay que dejar de introducir y plantear al interior de nuestras instituciones, de nuestras prácticas, de nuestras relaciones, de nuestras conceptualizaciones, de nuestras epistemologías[111], tanto en lo micro como en lo macro.

---

[110] GUATTARI (2019: 37; 147-149; 163): «La conjunción anti-productiva biunivociza las conexiones: tenemos entonces un 'significante' y un 'significado' (es el rol diferenciante fálico, del sujeto). [...] *El deseo se adhiere al sexo*, que se adhiere a su vez a los padres. [...] El deseo, en su totalidad, es cortado, biunivocizado, bipolarizado, distribuido en amor y odio, en pulsión sexual y pulsión del yo asexual, *en macho y hembra*, luego en padre y madre, y en el final, en principios superiores de la "machitud" (Eros) y la "femenitud" (Thanatos). [...] La biunivocidad imperializa, organiza, ordena, *jerarquiza todas las relaciones* entre los subconjuntos molares y el socius. [...] La "machitud" es un sistema molar ligado al Edipo».

[111] Las mujeres kurdas llaman *Jineologî* (Ciencia de las Mujeres) a la nueva epistemología auto-emancipatoria producida autónomamente por ellas. Cf. COMITÉ DE

JINEOLOGÎ (2017); KAYA (2016); YASAR (10/06/2015); ASLAN (2021); KONGRA STAR (2016 y 2020). Podría indagarse un fenómeno paralelo entre lxs zapatistas (cf. CHICOLINO, 2020c).

5. Bibliografía utilizada.

AA.VV. (1780): "Sexe", en: *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers,* Tome 30, Berna/Lausanne: Sociétés typographiques.

ASLAN, Azize (2021): *Economía anticapitalista en Rojava. Las contradicciones de la revolución en la lucha kurda*. Universidad de Guadalajara/CIESAS/Jorge Alonso: México.

BODIN, Jean (1985): *Los seis libros de la República* (1576), Madrid: Tecnos.

CHEJTER, Silvia (2011): *Lugar común: La Prostitución*. Eudeba, Bs. As.

CHICOLINO, Martín (2021a): "La política sexual de Kant, Fichte & Hegel (y otros). Matrimonio, Concubinato, Adulterio, Violación y Prostitución en la filosofía jurídico-contractual moderna". Publicado como 'Estudio Monográfico' en *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Vol. 11, Nro. 18, pp. 85-236. shorturl.at/ruEKT

CHICOLINO, Martín (2021b): "*El Anti-Edipo* como Anti-Falo. La anti-producción andromórfica del deseo". Ponencia presentada en: *III Coloquio Internacional de Filosofía en el Perú: Ontología, estética y política en Félix Guattari*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Perú. Mesa Nro. 2: 'Políticas y militancias en Félix Guattari' (día 13/12/2021).

CHICOLINO, Martín (2020a): "¿Ciencia de Estado o Geo-filosofía? La democracia radical y el anarquismo en la crítica de Deleuze, Guattari y Foucault a la concepción jurídico-contractual Moderna**"**. Publicado como 'Ensayo' en *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Vol. 10, Nro. 15, pp. 142-236. shorturl.at/zFSTW

CHICOLINO, Martín (2020b): "Traicionando a la representación. O «Aún no se ha guillotinado al rey». La crítica radical de Deleuze, Guattari y Foucault a la democracia jurídico-contractual". En *Pléyade. Revista de*

Humanidades y Ciencias Sociales (Chile). ISSN 0718-655x, Nro. 26, pp. 191-232. shorturl.at/kuDYZ

CHICOLINO, Martín (2020c): “1871-2021: de París a Chiapas y Kurdistán. La «Comuna» como utopía revolucionaria de inmanencia actual”. En *Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*. Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). ISSN 2683-9024, Nro. 17, pp. 191-232. shorturl.at/jkmLP

CHICOLINO, Martín (2020d): “El Anti-acontecimiento político y sexual: Patriarcado, Estado y Capital. El ‘progresismo fascista’ nos fabrica como plebeyxs” (pp. 143-434), en: ESPERON, Juan Pablo (Ed.), *Acontecimiento. Un estudio crítico de las posiciones filosóficas y políticas de Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Deleuze y Guattari*, Sevilla, Editorial Doble Jota.

COMITÉ DE JINEOLOGÎ (2017): *Jineologî. La ciencia de las mujeres*. Comité de Mujeres en Solidaridad con Kurdistán.

CONNELL, Raewyn (2005): *Masculinities* (1995), California: University of California Press.

DELEUZE, Gilles (2016): *Cartas y otros textos*, Bs. As.: Editorial Cactus.

DELEUZE, Gilles (2005): *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia* (1971-1979), Bs. As.: Editorial Cactus.

DELEUZE, Gilles (2017): *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista* (1979-1980), Bs. As., Editorial Cactus.

DELEUZE, Gilles (1993): *Différence et Répétition* (1968), Paris: Press Univ. de France.

DELEUZE, Gilles (2008): *En medio de Spinoza* (1980-81), Bs. As., Editorial Cactus.

DELEUZE, Gilles (2005b): *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, Valencia: Pre-Textos.

DELEUZE, Gilles (1994): *Lógica del sentido* (1969), Bs. As., Paidós/Planeta.

DELEUZE, Gilles (1969): “Presentación de Sacher Masoch” (1967), en: *Sacher Masoch y Sade*, Córdoba, Ed. Univ. de Córdoba.

DELEUZE, Gilles (2007): «Prefacio a ‘La Anomalía Salvaje’», en: *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas (1975-1995)*, Valencia: Pre-Textos.

DELEUZE, Gilles (2014): *El Poder. Curso sobre Foucault. Tomo II* (1986), Bs. As.: Cactus.

DELEUZE, Gilles (2017): *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista* (1979-1980), Bs. As., Cactus.

DELPHY, Christine (1985): *Por un feminismo materialista. 'El enemigo principal' y otros textos* (1970-81), Barcelona, Ediciones de Les Donnes.

DE MIGUEL, Ana (2015): *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección,* Madrid: Ed. Cátedra.

DIDEROT/D'DLAMBERT (1998): *Artículos políticos de la Enciclopedia* (1750-1765), Madrid: Tecnos/Altaya.

ERIBON, Didier (2008): *Escapar al Psicoanálisis* (2005), Barcelona: Edicions Bellaterra.

FARGE, Arlette (1994): *La Vida Frágil. Violencia, poderes, y solidaridades en el París del siglo XVIII* (1986), México: Instituto Mora.

FARGE, Arlette & FOUCAULT, Michel (2014): *Le désodre des familles. 'Lettres de cachet' des Archives de la Bastille au XVIII*[e] *siècle* (1982), Paris: Éditions Gallimard.

FARGE, Arlette & ZEMON DAVIS, Natalie (1993), "Disidencias", en: Perrot, Michelle & Duby, Georges (Dir.) (1993): *Historia de las Mujeres. Tomo 3.*

FAUSTO-STERLING, Anne (2020): *Cuerpos Sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad. Segunda edición ampliada* (2000), Barcelona: Melusina.

FEDERICI, Silvia (2009): *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* (2004), USA: Autonomedia.

FICHTE, J.G. (1994): *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-97), Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

FICHTE, J.G. (1908): *Grundlage des Naturrechts* (1796-97), en: *Fichtes Werke,* Zweiter Band, Leipzig: Felix Meiner Verlag.

FICHTE, Johann (1984): *Primera y Segunda introducción a la Teoría de la Ciencia* (1797), Madrid, Sarpe.

flores, valeria (2017): "Masculinidades lésbicas, pedagogías de feminización y pánico sexual: apuntes de una maestra prófuga", en: MARISTANY, José y PERALTA, Luis (Comps.), *Cuerpos minados. Masculinidades en Argentina,* La Plata, Ed. de la Univ. Nacional de La Plata.

FOUCAULT, Michel (1994a): *Dits et Écrits. Tome I, II, III, IV* (1954-1988), Paris: Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1996a): "Historia de la medicalización" (1974), en: *La vida de los hombres infames,* Bs. As., Altamira.

FOUCAULT, Michel (1996b): "Omnes et Singulatim: hacia una crítica de la razón política" (1979-81), en: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, La Piqueta.

FOUCAULT, Michel (1996c): "Las redes del poder" (1976), en: *Las redes del poder*, Bs. As.: Almagesto.

FOUCAULT, Michel (1999): "La filosofía, analítica de la política" (1978), en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Tomo 3,* México: Paidós.

FOUCAULT, Michel (2000): "No al sexo rey" (1978), en: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones,* Madrid: Alianza.

FOUCAULT, Michel (2000b): *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975),* Bs. As.: F.C.E.

FOUCAULT, Michel (2000c), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France* (1975-1976), F.C.E, México: 2000.

FOUCAULT, Michel (2001): *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (1975), Bs. As., Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2001b): "Post-scriptum: El sujeto y el poder" (1982), en: DREYFUS, H. y RABINOW, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (1982), Ed. Nueva Visión, Bs. As.

FOUCAULT, Michel (2002): *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad de saber* (1976), México: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2007): *El nacimiento de la bio-política. Curso en el Collège de France (1978-1979),* México, F.C.E.

FOUCAULT, Michel (2008), "Gestionar los ilegalismos" (1975), en: POL-DROIT, R., *Entrevistas con Michel Foucault,* Paidós: México.

FOUCAULT, Michel (2012): "El poder, una bestia magnífica" (1977), en: *El poder, una bestia magnífica,* Argentina, Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2014b): *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-80),* México: F.C.E.

FOUCAULT, Michel (2014c): *Historia de la Sexualidad 3. La inquietud de sí* (1984), México: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2019): *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*, Bs. As., Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2020): *La sexualidad. Seguido de El discurso de la sexualidad. Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969),* Bs.As.: Siglo XIX.

FRAISSE, Geneviève (2012): *Del Consentimiento* (2007), México: Ed. UNAM.

GUATTARI, Félix (1976): *Psicoanálisis y transversalidad* (1972), Bs. As.: Siglo XXI.

GUATTARI, Félix (2004): *Plan sobre el planeta. Capitalismo Mundial Integrado y revoluciones moleculares,* Madrid: Traficantes de Sueños.

GUATTARI, Félix (2013): *Líneas de Fuga. Por otro mundo de posibles* (1979), Bs. As.

GUATTARI, Félix (2017): *La Revolución Molecular* (1977), Madrid: Errata Naturae.

GUATTARI, Félix (2019): *Escritos para El Anti-Edipo. Textos agenciados y presentados por Stéphane Nadaud,* Bs. As.: Cactus.

GUATTARI/DELEUZE (1995): *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I* (1972), Barcelona: Paidós.

GUATTARI/DELEUZE (2016c): "Entrevista sobre *El Anti-Edipo* con Raymond Bellour" (1973), en: DELEUZE, Gilles, *Cartas y otros textos.*

GUATTARI/DELEUZE (2012): *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1980), Valencia: Pre-Textos.

GUATTARI/DELEUZE (1980): *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II,* Paris: Les Édit. de Minuit.

GUATTARI/DELEUZE (2002): *¿Qué es la filosofía?* (1991), Madrid: Editora Nacional.

GUATTARI/ROLNIK (2013): *Micropolíticas. Cartografías del deseo,* Bs. As., Tinta Limón.

GUILLAUMIN, Colette (2005): "Práctica del poder e idea de Naturaleza" (1978), en: FALQUET, Jules (2005): *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas,* Bs. As.: Brecha Lésbica.

HARTMANN, Heidi (1996): "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo" (1975), *Fundació Rafael Campalans,* Nº 88.

HEGEL, G.W.F. (1987): "[Examen crítico de las] Actas de la Asamblea de Estamentos del reino de Würtemberg en los años 1815 y 1 816" (1817): en: *Dos Escritos Políticos,* México, Univ. Autónoma de Puebla.

HEGEL, G.W.F. (2010): *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental* (1810), Bs. As.: Biblos.

HEGEL, G.W.F. (1911): *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820-21), Leipzig: Felix Meiner Verlag.

HEGEL, G.W.F. (1975): *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política* (1820-21), Bs. As.: Sudamericana.

HOBBES, Thomas (2000a): *De Cive* (1642), Madrid: Alianza.

HOBBES, Thomas (2003): *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (1651), Bs. As., FCE.

HOBBES, Thomas (2000b): *Tratado sobre el Cuerpo* (1655), Madrid, Trotta.

HOCQUENGHEM, Guy (2009): *El deseo homosexual* (1972), Tenerife: Editorial Melusina.

HUME, David (1992): *Essays. Moral, Political and Literary,* Ed. Liberty Found: Indianapolis.

HUME, David (1993): *Investigaciones sobre los principios de la moral* (1751), Madrid: Alianza.

JEFFREYS, Sheila (2011): *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo* (2009), Bs. As.: Paidós.

KANT, Immanuel (1991): *Antropología en sentido pragmático* (1796-98), Madrid: Alianza.

KANT, Immanuel (2009): *La metafísica de las costumbres* (1797), Madrid: Tecnos.

KANT, Immanuel (1988): *Lecciones de Ética* (1775-81), Barcelona: Crítica.

KANT, Immanuel (2005): *Teoría y Praxis. Sobre el refrán: "eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica"* (1793), Bs. As.: Leviatán.

KAUFMAN, Michael (1997): "Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres" (1994), en: VALDÉS, Teresa y OLAVARRÍA, José (1997), *Masculinidades. Poder y crisis,* Santiago de Chile: Isis Internacional.

KAYA, Gönül (2016). ¿Por qué Jineology? Reconstruir las ciencias hacía una vida comunitaria y libre. *Mujer, Vida, Libertad. Documentos.*

Kongra Star (2016). *Sobre las ideas y trabajos del Movimiento de Mujeres de Rojava*. Rojava Azadi.

Kongra Star (2020). *Autodefensa: la respuesta a la violencia machista.* Women Defend Rojava.

LACOMBE, Andrea (2006): *"Para hombre ya estoy yo". Masculinidades y socialización lésbica en un bar de Río de Janeiro,* Bs. As.: Antropofagia.

LACOMBE, Andrea (2008): "Mas allá de las fronteras de la piel: masculinidades de mujeres en un bar del centro de Rio de Janeiro", en: III Coloquio Internacional de Estudios sobre varones y masculinidades (Colombia, Medellín).

LERNER, Gerda (1990): *La creación del Patriarcado,* Barcelona: Crítica.

LOCKE, John (1990): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690), Madrid: Alianza.

LONZI, Carla (1975): *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de libración femenina* (1970-1974), Bs. As.: La Pléyade.

MACKINNON, Catherine (2014): *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el Derecho* (1987), Bs. As.: Siglo XXI.

MACKINNON, Catherine (1995): *Hacia una teoría feminista del Estado* (1975/1989), Madrid, Cátedra.

MARX, Karl (s/f): "Crítica al programa de Gotha" (1875), en: Marx/Engels, *Obras Escogidas, Tomo 2,* Moscú: Ed. Lenguas Extranjeras.

MARX, Karl (2009): *El Capital. Libro I, Capítulo VI (Inédito). Resultados del proceso inmediato de producción* (1863), México: Siglo XXI.

MARX, Karl (1989): "Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850" (1850), en: *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la "Nueva Gaceta Renana"*, México: FCE.

MARX/ENGELS (2008): *El Capital. Crítica de la economía política* (1867-1894), T1.V1. a T3.V8., México: Siglo XXI.

MARX/BAUER (1974): *La cuestión judía. Polémica con Bruno Bauer* (1843), Bs. As.: Ed. Heráclito.

MENDELSSOHN, Moses (1989): "Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama 'Ilustrar'?; en: AA.VV., *¿Qué es la Ilustración?,* Madrid: Tecnos.

MICHELET, Jules (1987): *La Bruja. Una biografia de mil años fundamentada en las actas judiciales de la Inquisicion* (1862), Barcelona: Akal.

MIES, María y SHIVA, Vandana (1998): *La praxis del Eco-feminismo. Biotecnología, consumo, y reproducción* (1993), Barcelona: Icaria.

MONTESQUIEU, Ch.-L. (2000): *El espíritu de las leyes* (1735), Madrid: Tecnos.

NOVALIS (1957): "Die Enzyklopädie" (1795-1800), en: *Werke, Briefe, Dokumente,* Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.

NOVALIS (1976): *La Enciclopedia. Notas y fragmentos* (1795-1800), Madrid: Fundamentos.

PARNET, Claire y DELEUZE (2002), Gilles, *Diálogos* (1977), Bs. As., Editora Nacional.

PARNET, Claire y DELEUZE (1996), Gilles, *Dialogues* (1977), París: Flammarion.

PATEMAN, Carol (1995): *El contrato sexual* (1988), México/Barcelona: Ed. Anthropos.

PÉREZ HERNÁNDEZ, Yolinliztli (2016), *Consentimiento sexual: un análisis con perspectiva de género,* Revista Mexicana de Sociología, Vol. 78, Nro. 4.

PERROT, Michelle & DUBY, Georges (Dir.) (1993): *Historia de las Mujeres. Tomo 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna* (1990), Barcelona: Taurus.

PLATÓN (1992): "Filebo", en: PLATÓN, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias,* Gredos: Madrid.

POLLÁN, Ana y CORONADO SOPEÑA, Nuria (10/08/2020): "Da igual que el putero sea un hombre con discapacidad o sin ella, ambos son déspotas", en: Público.

PULEO, Alicia (1995): "Patriarcado", en: AMORÓS, Celia (dir.), *Diez palabras clave de mujer, Pamplona,* Verbo Divino.

RICH, Adrienne (2001), "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana" (1978-80), en: *Sangre, Pan y Poesía. Prosa escogida (1979-85),* Barcelona: Icaria.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1985): *Discurso sobre la economía política* (1755), Madrid: Tecnos.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1993): *El contrato social* (1762), Madrid: Tecnos/Altaya.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1983): *Emilio, o de la Educación* (1762), Barcelona: Bruguera.

ROWBOTHAM, Sheila (1980): *La mujer ignorada por la historia. 300 años de lucha y opresión contra las mujeres* (1973), Bogotá: Editorial Pluma/Debate.

RUBIN, Gayle (1986): "El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo" (1975), en: *Revista Nueva Antropología,* Vol. VIII, Nº 30, pp. 95-145.

RUBIN, Gayle (1989): "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad" (1984), en: Vance, Carol, *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina,* Madrid: Ed. Revolución.

SÁNCHEZ, Sonia y GALINDO, María (2007): *Ninguna mujer nace para puta,* Bs. As.: La Vaca.

SCASSERRA, José Ignacio (2018): *Brujas omitidas. Un análisis de las críticas de Silvia Federici a Michel Foucault,* en: Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos, Nro. 8.

SCASSERRA, José Ignacio (2021): *Las joyas indiscretas: Una lectura integral de la Historia de la Sexualidad como arqueología del psicoanálisis,* en: Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, Nro. 10.

SCHLEGEL, Friedrich (1983): "Ensayo sobre el concepto de Republicanismo" (1796), en: *Obras selectas, Vol.1,* Madrid, Fund. Universitaria Española.

SCHLEGEL, Friedrich (2014): "Versuch über den Begriff des Republikanismus", en: *Äestetische und politische Schriften,* Berlin: Ed. Holzinger.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. (1991): "Ideas sobre los medios de actuación de que podrán disponer los 'representantes' de Francia en 1789" (1788-89), en: Sieyès, E.-J, *El Tercer Estado y otros escritos,* Madrid, Espasa Calpe.

SIEYÈS, Emmanuel-Joseph (1991): "¿Qué es el Tercer Estado?" (1789), en: *El Tercer Estado y otros escritos,* Madrid, Espasa Calpe.

SIEYÈS, Emmanuel-Joseph (1888): *Qu'est-ce que le Tiers État?* (1789), París: Société de l'histoire de la Révolution française, 1888.

SCHELLING, Friedrich (1965): *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803), Bs. As.: Losada.

SPINOZA, Baruch (1986): *Tratado político* (1677), Madrid: Alianza.

U.P.A.D.D. (2020): *Manifiesto de Personas con discapacidad contra la asistencia sexual,* en: Tribuna Feminista, 29/02/2020.

WEINBAUM, Batya (1984): *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo* (1978), Madrid: Siglo XXI.

WITTIG, Monique (2006): "A propósito del contrato social" (1989), en: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos,* Barcelona: Ed. Egales.

WOLLSTONECRAFT, Mary (2005): *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), Madrid, Istmo.

YASAR, Melike (10/06/2015). *La revolución de las mujeres y el pueblo kurdo,* Conferencia en el Anfiteatro de ATE, Buenos Aires.

